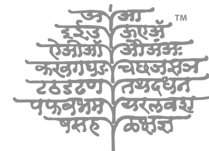
नवभारत

मार्च-२०१४





- महाभारताची संशोधित आवृत्ती (भाग २)
- 'मानववादाची विविध परिमाणे' : प्रकरण दुसरे 'ग्रीक मानववाद'
- विनोबांचे धर्मचिंतन
- तौलनिक परिप्रेक्ष्यात भारतीय नागरी समाजाचे परिशीलन



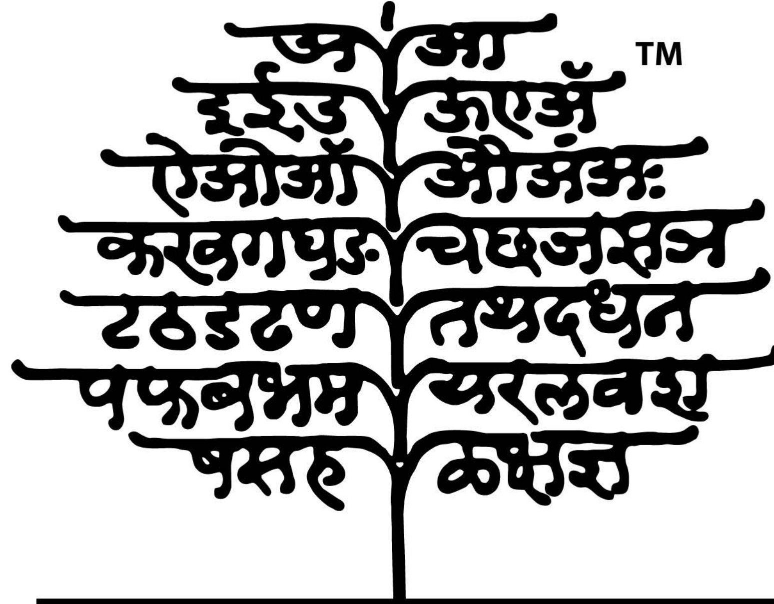
मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

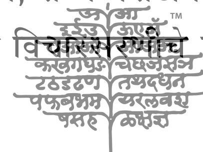
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

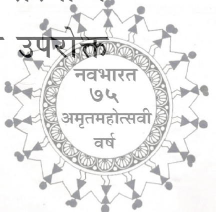
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६७। अंक ६। मार्च २०१४
माघ/फाल्गुन शके १९३५, चैत्र शके १९३६
वार्षिक वर्गणी ३०० रुपये
या अंकाची किंमत रु.२०/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

*नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).
फोन : (०२०) २५६७४०९३.

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
नीता गायकवाड
व्यवस्थापक, नवभारत मासिक
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५, गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा)
फोन : (०२१६७) २२०००६.

अनुक्रमणिका





नवभारत

मार्च २०१४

अनुक्रमणिका

महाभारताची संशोधित आवृत्ती (भाग २)

अरुण विनायक जातेगांवकर
वासंती अरुण जातेगांवकर

५. सभापर्वातले दोन प्रसंग

संशोधित संहिता संपादकांनी जरी हस्तलिखितांच्या आधारावर आणि तटस्थ दृष्टिकोनातून तयार केली असली तरी, ती करताना संपादकांना पदोपदी त्यांचे नैपुण्य वापरून निर्णय घ्यावे लागले आहेत, हे येथवर स्पष्ट व्हावे. संपादकांनी घेतलेले असे निर्णय कितपत योग्य आहेत, हा सामान्यतः तज्ज्ञांमधल्या चर्चेचा विषय असतो. तथापि, त्यांतल्या काही निर्णयांच्या जागा महाभारतातल्या काही मध्यवर्ती प्रसंगांमध्ये उद्‌भवल्या असून संपादकांनी तेथे घेतलेले निर्णय अनेक लोकांना विवाद्य किंवा आक्षेपार्ह वाटले आहेत. लेखाच्या ह्या विभागात आपण तसे दोन प्रसंग, थोड्या खोलात शिरून पाहणार आहोत. ते दोन्ही प्रसंग सभापर्वातले असून ते निवडण्यामागे, संशोधित संहितेविषयी अधिक माहिती देण्याबरोबरच, सभापर्वातल्या (आपल्यापर्यंत सामान्यतः न पोचणाऱ्या) गडबडींची वाचकांना – पुसट का होईना – जाणीव करून देणे, हा उद्देश आहे.

पहिला प्रसंग आहे : युधिष्ठिर द्रौपदीचा पण हरल्यानंतर कुरुसभेत लगेच घडलेल्या गोष्टी. त्या गोष्टींची रूपरेषा अशी : युधिष्ठिर द्रौपदीचा पण हरल्याहरल्या दुर्योधनाने विदुराला म्हटले की, 'पांडवाच्या त्या लाडक्या बायकोला आमचे घर झाडायला घेऊन जा.' पण विदुराने जागेवरून न हलता कटू उपदेशाचा एक डोस पाजल्यावर दुर्योधनाने 'धिगस्तु क्षत्तारम्' – दासीपुत्राचा धिक्कार असो – असे म्हटले आणि जवळच प्रातिकामी – एक नोकर – उभा होता त्याला ते काम करायची आज्ञा केली. प्रातिकामीने त्याप्रमाणे द्रौपदीकडे जाऊन तिला सांगितले की, 'मी तुला कौरवांचे घरकाम करण्यासाठी घेऊन जायला आलो आहे.' प्रथम द्रौपदीचा त्याच्यावर विश्वास बसेना. पण प्रातिकामीने तिला जेव्हा सांगितले की, पणाला लावायला इतर काही न राहिल्यावर युधिष्ठिराने प्रथम त्याच्या भावांना, नंतर स्वतःला आणि मग तिला पणाला लावले, तेव्हा तिने प्रातिकामीबरोबर युधिष्ठिराला विचारण्यासाठी एक प्रश्न पाठवला. तो असा :

किं नु पूर्वं पराजैषीरात्मानं मां नु भारत। २.६०.७

- भारता, तू प्रथम कोणाला हरलास – तुला स्वतःला की मला?

'द्रौपदीचा प्रश्न' म्हणून प्रख्यात असलेल्या ह्या प्रश्नाचे उत्तर, खरेतर, द्रौपदीला आधीच माहीत होते. पण, प्रथमदर्शनी निरर्थक वाटणाऱ्या त्या प्रश्नाचा मथितार्थ असा : युधिष्ठिर स्वतः दास झाल्यावर द्रौपदीला पणाला लावायचा त्याला अधिकार उरला होता का? [४]

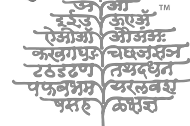
प्रातिकामीने सभेत परत जाऊन युधिष्ठिराला द्रौपदीचा प्रश्न (त्यातला मथितार्थ स्पष्ट शब्दांत मांडून) विचारला. पण त्या स्फोटक प्रश्नाला कोठल्याच बाजूने उत्तर न देता युधिष्ठिर गप्प बसून राहिला. युधिष्ठिर अडचणीत सापडल्याचे पाहिल्यावर दुर्योधनाने प्रातिकामीला सांगितले की, द्रौपदीला तिचा प्रश्न येथे येऊन विचारायला सांग. त्याप्रमाणे, द्रौपदीकडे परत जाऊन प्रातिकामीने तिला तसा निरोप दिला. त्यावर, धर्माचे पालन करणाऱ्यांचे धर्मच रक्षण करत असतो, असे द्रौपदीने उद्‌गार काढले.

घडत असलेल्या प्रसंगाची सर्व पाठांमधली संहिता येथवर – काही प्रमाणात का होईना – सुसंगत आहे. पण संशोधित संहितेतला त्यानंतरचा भाग गोंधळात पाडणारा आहे. तो भाग असा :

युधिष्ठिरस्तु तच्छ्रुत्वा दुर्योधनचिकीर्षितम्।
द्रौपद्याः संमतं दूतं प्राहिणोद्‌भरतर्षभ।। २.६०.१४
एकवस्त्रा अधोनीवी रोदमाना रजस्वला।
सभामागम्य पाञ्चाली श्वशुरस्याग्रतोऽभवत्।।
२.६०.१५

ततस्तेषां मुखमालोक्य राजा
दुर्योधनः सूतमुवाच हृष्टः।
इहैवैतामानय प्रातिकामि-
न्प्रत्यक्षमस्याः कुरवो ब्रुवन्तु।। २.६०.१६
ततः सूतस्तस्य वशानुगामी

अनुक्रमणिका





भीमश्च कोपाद्द्रुपदात्मजायाः।
विहाय मानं पुनरेव सभ्या-
नुवाच कृष्णां किमहं ब्रवीमि।। २.६०.१७

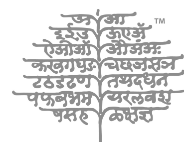
- भरतर्षभा, दुर्योधनाचा बेत हेरून युधिष्ठिराने विश्वासातला एक दूत द्रौपदीकडे पाठवला. मग एकवस्त्रा, रजस्वला आणि कटिवस्त्राची गाठ खाली घसरलेली आहे अशा अवस्थेत द्रौपदी रडतरडत सभेत येऊन सासऱ्यासमोर उभी राहिली. त्यांच्या तोंडांकडे पाहून आनंदित झालेला दुर्योधनराजा सूताला (प्रातिकामीला) म्हणाला, "प्रातिकामी, तिला ह्या येथे आण. कुरूंना तिच्या समक्ष काय ते बोलू दे." दुर्योधनाचा नोकर असलेल्या त्या सूतपुत्राने (प्रातिकामीने) द्रौपदीच्या रागाला घाबरून सारा मानापमान सोडला आणि त्याने सभासदांना पुनःपुनः विचारले, की मी द्रौपदीला काय सांगू?

दुर्योधनाने प्रातिकामीचा नाद सोडून दुःशासनाला, "द्रौपदीला तू स्वतः धरून आण" हे कथेत सांगितले आहे ते येथे.

युधिष्ठिराने द्रौपदीला पाठवलेला निरोप काय होता, ते वरील उताऱ्यात आलेले नाही. पण तो निरोप ऐकल्यावर द्रौपदी सभेत आली, ह्यावरून तो निरोप "सभेत ये" असा असला पाहिजे. गोंधळात पाडणारी गोष्ट अशी की, वर उद्धृत केलेल्या (२.६०.१५) व्या श्लोकानुसार, दुःशासन द्रौपदीचे केस धरून तिला सभेत फरफटत आणतो, हा आपल्या सर्वांना परिचित असलेला प्रसंग कथेत घडायच्या आधीच द्रौपदी सभेत येऊन उभी राहिली आहे. दुःशासन कोठे गेला? तसेच, द्रौपदी सभेत येऊन सासऱ्यासमोर उभी राहिल्यानंतर दुर्योधन प्रातिकामीला 'तिला ह्या येथे आण' म्हणजे कोठे आणायला सांगतो आहे? आणि कोणाच्या तोंडांकडे पाहून तो आनंदित झाला आहे? संशोधित संहितेत येथे उघडच ब्रह्मघोटाळा आहे.

स्पष्टीकरणार्थ, वर उद्धृत केलेल्या चरणांविषयी संशोधित आवृत्तीत दिलेली माहिती विचारात घेऊया. सभापर्वाचे संपादक एजर्टन ह्यांनी त्या पर्वाच्या संशोधित आवृत्तीसाठी आधारभूत सामग्री म्हणून तीस हस्तलिखिते निवडलेली होती, हे लेखात आधी येऊन गेले आहे. ती हस्तलिखिते अशी : काश्मिरी पाठाची पाच, नेपाळी पाठाचे एक, मैथिली पाठाचे एक, बंगाली पाठाची सहा, नीलकण्ठी पाठाची दोन, नीलकण्ठी सोडून उरलेल्या देवनागरी पाठाची सहा, तेलुगू पाठाचे एक, ग्रंथ पाठाची सहा आणि मल्याळी पाठाची दोन. ह्या तीसही हस्तलिखितांमध्ये वरील सारी चरणे – थोड्याफार शब्दभेदांनी – आहेत. तेव्हा, लेखातल्या पहिल्या नियमानुसार, ती चरणे – शब्दभेदांची योग्य दखल घेऊन झाल्यावर – संशोधित संहितेत समाविष्ट करायला हवीत. (अडचणीचा किंवा विसंगत वाटणारा मजकूर वगळून टाकण्याची मुभा संशोधित आवृत्तीच्या संपादकाला नसते.) उरले शब्दभेद. वरील श्लोकांमध्ये अनेक बारीकसारीक शब्दभेद असले तरी, एक अपवाद सोडता ते सारे क्षुल्लक – तेथला अर्थ न बदलणारे – असल्याने आपण त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करूया. अपवाद आहे तो (२.६०.१५) ह्या श्लोकातल्या 'श्वशुरस्याग्रतोऽभवत्' – सासऱ्यासमोर येऊन उभी राहिली – ह्यातला 'अभवत्' हा शब्द. संशोधित आवृत्तीसाठी आधारभूत सामग्री म्हणून निवडलेल्या हस्तलिखितांमध्ये त्या ठिकाणी तीनच शब्दभेद आहेत : 'अभवत्', 'भव' आणि 'भवेत्'. ते तिन्ही पर्याय 'भू' – असणे – ह्या धातूची रूपे असून 'अभवत्' हा (अनद्यतन) भूतकाळ आहे, 'भव' हा आज्ञार्थ आहे आणि 'भवेत्' हा विध्यर्थ आहे.

आता, थोडे तपशील. 'श्वशुरस्याग्रतो भवेत्' [३९] – सभेत येऊन सासऱ्यासमोर उभे राहावेस – हा विध्यर्थी पर्याय तीस आधारभूत हस्तलिखितांपैकी एकमेकांशी संबंध नसलेल्या दोनच हस्तलिखितांमध्ये आहे. तेव्हा, तो उघडच प्रक्षिप्त आहे. 'श्वशुरस्याग्रतो भव' [४०] – सभेत येऊन सासऱ्यासमोर उभी राहा – हा आज्ञार्थी पर्याय मुख्यतः काश्मिरी पाठात व देवनागरी पाठात आहे. दक्षिण भारतातल्या सबंध महापाठात 'श्वशुरस्याग्रतोऽभवत्' [४१] – सभेत येऊन सासऱ्यासमोर उभी राहिली – हा भूतकालवाचक पर्याय आहे. नेपाळी आणि मैथिली पाठांतही तोच पर्याय आहे.[४२] तसेच, बंगाली पाठाच्या आधारभूत सहा हस्तलिखितांपैकी चारांमध्येही 'अभवत्' हा पर्याय आहे. जर तेवढ्यावरून तो पर्याय सबंध बंगाली पाठात आहे असे धरता येत असेल तर, लेखातल्या चौथ्या नियमानुसार संशोधित





संहितेत घेतलेला 'अभवत्' हा पर्याय – शक्याशक्यतेच्या दृष्टीने योग्य असल्यास – बरोबर आहे असे ठरते. पण सहांपैकी दोन बंगाली हस्तलिखितांमध्ये ('भव' हा) वेगळा पर्याय असल्याने, 'अभवत्' हा पर्याय सबंध बंगाली पाठात असल्याचे धरता येते का, असा प्रश्न पडू शकतो.

शब्दभेदांचा विचार करताना हस्तलिखितांतल्या माहितीबरोबरच त्यांची शक्याशक्यता लक्षात घ्यायची असते, हे लेखातल्या चौथ्या नियमात येऊन गेले आहे. तेव्हा, आपण वरील तीन पर्यायांकडे आता शक्याशक्यतेच्या दृष्टीने पाहूया.

'भवेत्' हा पर्याय प्रक्षिप्त असल्याचे वर पाहून झाले असल्याने, खरे पर्याय 'भव' आणि 'अभवत्' हे दोनच आहेत.

प्रथम 'भव' ह्या पर्यायाचा विचार करूया. त्या पर्यायाने (२.६०.१५)वा श्लोक (त्यातल्या 'पाञ्चाली' ह्या शब्दाच्या विभक्तीशी थोडी – पण अपरिहार्य – झटापट केल्यावर) युधिष्ठिराची आज्ञा होते. केवळ तेवढ्याने काही बिघडते असे नाही. बिघडते ते त्या आज्ञेतल्या तपशिलांनी. कारण तो श्लोक आता सांगतो : 'द्रौपदी! एकवस्त्रा, रजस्वला आणि कटिवस्त्राची गाठ खाली घसरलेली आहे अशा अवस्थेत तू रडतरडत सभेत येऊन सासऱ्यासमोर उभी राहा.' ही आज्ञा वाचून धक्का बसतो. स्वतःच बायकोला पणाला लावण्यावर न थांबता हा पठ्ठ्या आता रजस्वला असलेल्या तिला, अर्धनग्न अवस्थेत भरसभेत ये आणि स्वतःचे प्रदर्शन कर, अशी आज्ञा करतो आहे! त्या आज्ञेमागचे कारण त्या श्लोकांमध्ये – स्पष्ट शब्दांमध्ये दिले नसले तरी – अध्याहृत आहे. ते असे : सभासदांनी मनातल्या मनात तरी दुर्योधनाची निंदा करावी! (ऐनापुरे ह्यांनी संपादित केलेल्या महाभारताच्या आवृत्तीत 'भव' हा पर्याय आहे; तसेच, वर उद्धृत केलेल्या (२.६०.१५) व (२.६०.१६) ह्या श्लोकांच्या मध्ये त्या आवृत्तीत तीन प्रक्षिप्त – आणि म्हणून संपादित संहितेत न घेतलेले – श्लोक असून, केळकर (१९८६) आणि वाळिंबे (१९८२-६) ह्या मराठी भाषांतरांमध्ये त्यांचे भाषांतर दिले आहे. त्या प्रक्षिप्त श्लोकांपैकी पहिल्या श्लोकात, युधिष्ठिराच्या आज्ञेत अध्याहृत म्हणून वर केलेले विधान स्पष्ट शब्दांमध्ये आले आहे). [४३] ते अध्याहृत कारण उमगल्यावर तर मती कुंठते. त्या निरोपातल्या औचित्याच्या अभावाबद्दल जरी बोलायचे नाही असे म्हटले तरी, हा सारा दुसऱ्याला अपशकुन करण्यासाठी स्वतःचे नाक कापून घेण्यातला प्रकार नाही का? युधिष्ठिर हा असा होता?

आता, 'अभवत्'. हा पर्याय घेतल्यास (आणि युधिष्ठिराकडे जरा उदारबुद्धीने पाहायची तयारी असल्यास) असे मानता येते की, द्रौपदीला 'सभेत ये' असा निरोप पाठवताना ती रजस्वला असल्याचे युधिष्ठिराला माहीत नव्हते; तसेच, असेही मानता येते की, जर द्रौपदी आता स्वतःहोऊन सभेत आली नाही तर दुर्योधन काहीतरी अघटित करेल, ह्याची युधिष्ठिराला कल्पना आली आणि ते टाळण्यासाठी त्याने द्रौपदीला तो निरोप पाठवला.

अर्थात, तेवढ्यावर सारे संपले असे नाही. 'अभवत्' हा पर्याय घेतल्यास ज्या हस्तलिखितांमध्ये 'भव' हा पर्याय आहे त्या हस्तलिखितांच्या परंपरेत पूर्वी कोणीतरी जाणूनबुजून 'अभवत्'चे 'भव' केले असले पाहिजे. हे तर 'ध' चा 'मा' करण्याच्याही पलीकडचे आहे. प्रश्न असा पडतो की, तो बदल कोण कशाला करायला जाईल? त्या प्रश्नाला महाभारतावरील एका तज्ज्ञाचे उत्तर असे : कोणाला तरी द्रौपदीच्या प्रश्नातले काहीतरी खटकले आणि त्याने त्या प्रसंगाला पुरुषी अहंकाराची कलाटणी दिली. [४४] प्रस्तुत लेखकांना त्या प्रश्नाचे तेथे अध्याहृत असल्याचे वाटणारे उत्तर असे की, जर (२.६०.१५) व्या श्लोकात 'अभवत्'च्या ठिकाणी 'भव' धरले तर वर उद्धृत केलेल्या चरणांचा मथितार्थ (थोडा ओढूनताणून का होईना) पुढीलप्रमाणे वाचता येतो : (युधिष्ठिराने 'सभेत ये' अशी आज्ञा करूनही द्रौपदी आली नाही); (पांडवांची तोंडे उतरली); (ते पाहून दुर्योधनाने प्रातिकामीला, द्रौपदीला आमचे घर झाडायला घेऊन जा, अशी आधी केलेली आज्ञा बदलली); दुर्योधनाने प्रातिकामीला आता, 'तिला सभेत घेऊन ये' अशी आज्ञा केली; आणि प्रातिकामी ते करायला कचरतो आहे हे पाहिल्यावर त्याने दुःशासनाला पाठवले. ह्या साऱ्यातला मुद्दा असा की, (२.६०.१५) व्या श्लोकात 'अभवत्' घेतल्याने संहितेत होणारा ब्रह्मघोटाळा 'भव' घेतल्याने

टळतो. पण 'अभवत्'चे 'भव' केले म्हटल्यास, संहितेतला ब्रह्मघोटाळा टाळण्यासाठी धर्मपुत्र युधिष्ठिराच्या नावाला आणि पंचकन्यांपैकी एक असलेल्या द्रौपदीच्या नावाला बट्टा लावण्याची कोणाचीतरी तयारी होती, असे म्हणावे लागते.

आधारभूत पाठात 'अभवत्' असेल तर त्याचे कोणी 'भव' का केले असावे ते पाहून झाले. आता, उलटा प्रश्न : आधारभूत पाठात 'भव' असेल तर त्याचे कोणी 'अभवत्' का केले असावे? त्या प्रश्नाचे एक उत्तर असे : 'भव' पर्यायाने युधिष्ठिर माणूस म्हणून तुच्छ ठरतो. 'भव'चे 'अभवत्' केल्यास ब्रह्मघोटाळा निर्माण झाला तरी युधिष्ठिराची प्रतिमा सुधारते.

छाननी संपली. सभापर्वातले वरील श्लोक, संशोधित संहिता तयार करताना संपादकासमोर कशा प्रकारचे प्रश्न उभे राहतात त्याचे उत्तम उदाहरण आहे. संपादकाने 'अभवत्' हा पर्याय निवडताना शेवटी असा विचार केलेला दिसतो : [४५] तो पर्याय आधारभूत पाठात असावा असे आधारभूत हस्तलिखिते सुचवत आहेत. तसेच, आधारभूत पाठात 'भव' होते असे धरले तर युधिष्ठिराने 'सभेत ये' अशी आज्ञा करूनही द्रौपदी सभेत आली नाही असे होईल आणि ती तसे करणे असंभाव्य आहे. दुसरे म्हणजे, (२.६०.१५)व्या श्लोकात 'भव' धरल्यास ती आज्ञा होते आणि त्या आज्ञेतले शब्द पाहता युधिष्ठिर तशी आज्ञा करणे असंभाव्य आहे.

संशोधित संहितेतल्या वर उद्धृत केलेल्या चरणांमधला ब्रह्मघोटाळा सभापर्वाच्या संपादकाला दिसला होता; एवढेच नव्हे तर, तो ब्रह्मघोटाळा निर्माण करणारे (२.६०.१४-५) हे दोन श्लोक वगळल्यास तो टळतो, हेदेखील त्याने नमूद केले आहे. [४६] एवढे सारे असूनही, लेखातल्या पहिल्या नियमानुसार संपादकाने ते श्लोक संशोधित संहितेत समाविष्ट केले आहेत. द्रौपदीला दुःशासनाने फरफरटत सभेत आणले असेही महाभारत सांगते, ह्यात वाद नाही. संशोधित आवृत्तीतही ते पुढे आले आहे. तेव्हा, कोणाला असे वाटू शकते की, संशोधित आवृत्ती तयार करायचे सारे नियम आणि प्रघात मरोत; ते श्लोक – दुःशासनाने फरफटत आणण्यापूर्वीच द्रौपदी सभेत आली हा – ब्रह्मघोटाळा करत आहेत ह्याच कारणाने संपादकाने ते त्याचा स्वतःचा अधिकार वापरून गाळून टाकायला हवे होते. त्या संदर्भात आपण स्वतःला हा प्रश्न विचारण्यासारखा आहे : तेथे डागडुजी करण्याच्या प्रयत्नात आपले पूर्वज त्यांच्या लाडक्या युधिष्ठिराच्या आणि द्रौपदीच्या नावांना बट्टा लावण्यापर्यंत जाऊन पोचले आहेत; त्यांनी ते दोन श्लोक फार मागेच का वगळले नाहीत? (उत्तर : त्यामागेही लेखाच्या पुढच्या विभागात दिलेला आणि आपल्यात पूर्वापार चालत आलेला एक प्रघात आहे!).

सभापर्वातल्या ब्रह्मघोटाळ्याच्या ठिकाणी आधारभूत पाठात नेमके काय होते हा प्रश्न सुटला, असे म्हणता येते. तथापि, तेथला ब्रह्मघोटाळा उरतोच. त्याचे काय करायचे ह्या प्रश्नाला महाभारतात उत्तर नाही. [४७]

संशोधित आवृत्तीच्या संपादकांनी घेतलेले निर्णय अनेक लोकांना विवाद्य वाटले आहेत, अशा जागांचे एक उदाहरण पाहून झाले . आता, त्यांचे निर्णय आक्षेपार्ह वाटले आहेत अशा जागांचे एक उदाहरण पाहूया. ते उदाहरण आहे : द्रौपदीने केलेला कृष्णाचा धावा. त्या धाव्याविषयी येथे प्रस्तुत असलेली गोष्ट अशी : सभापर्वाच्या संपादकाने त्याला प्रक्षिप्त ठरवला असून संशोधित संहितेत तो समाविष्ट केलेला नाही.

द्रौपदीचा धावा, देव भक्ताच्या हाकेला धावून गेल्याचे भारतीय वाङ्मयामध्ये जे शेकडो प्रसंग आढळतात, त्या सर्वांच्या खापरपणजीच्या खापरपणजीची खापरपणजी आहे. द्रौपदीचा धावा 'मूळ' महाभारतातला – म्हणजे अगदी व्यासांनी कथिलेल्या आणि गणपतीने लिहून घेतलेल्या महाभारतातला – आहे, ह्याविषयी भाविक हिंदू माणसांच्या मनात तिळमात्र संदेह नसतो. त्यामुळे तो धावा संशोधित संहितेत 'घेतलेला' नाही हे ऐकल्यावर त्यांच्या भावना दुखावल्या जातात. सभापर्वाच्या संशोधित आवृत्तीचे संपादन एका अमेरिकन माणसाने केले आहे, हे कळल्यावर तर, 'तरीच!' असे अनेकांना वाटते.

भाविक हिंदू लोकांच्या मनांतले त्या धाव्याचे स्थान संशोधित आवृत्तीच्या संपादकाला माहीत नव्हते असे नाही. तथापि, कोणाला काय आणि किती महत्त्वाचे वाटते, त्यावर संशोधित संहिता बसवलेली नाही. सभापर्वाच्या संपादकाने त्या धाव्याविषयी घेतलेला निर्णय

उमगण्यासाठी त्या निर्णयामागच्या कारणांकडे पाहायला हवे. [४८]

प्रथम थोडी पार्श्वभूमी. द्रौपदीच्या प्रश्नावर कुरुसभेत चर्चा चालली होती. भीष्मांनी 'मला तुझ्या प्रश्नाचे उत्तर देता येत नाही,' असे द्रौपदीला सांगून झाले होते. तसेच, विकर्णाने, 'माझ्या मते द्रौपदी जिंकली गेलेली नाही', हे सभेला सकारण सांगून झाले होते. विकर्णाने दिलेली कारणे आणि त्याचा तो निष्कर्ष ऐकून कर्ण इतका खवळला की, विकर्णाने दिलेली कारणे खोडण्यावर, त्याला बालिश आणि द्रोही म्हणण्यावर आणि भरसभेत त्याची अक्कल काढण्यावर त्याला थांबता आले नाही. पांडव आणि द्रौपदी कौरवांचे दास झाले आहेत, ह्याचे त्या बालबुद्धी विकर्णालाही कळेल असे एक प्रात्यक्षिक द्यावे ह्या हेतूने म्हणा, किंवा दुसऱ्या कोठल्या हेतूने म्हणा, कर्णाने दुःशासनाला फर्मावले की, पांडवांची आणि द्रौपदीची वस्त्रे खेचून घे. ते ऐकून पाचही पांडवांनी आपापल्या खांद्यावरची उत्तरीये काढून बाजूला ठेवली. पण द्रौपदी रजस्वला असल्याने, त्या वेळच्या पद्धतीप्रमाणे तिच्या अंगावर एकच वस्त्र होते. मग, दुःशासनाने भरसभेत द्रौपदीचे वस्त्र जोरजोरात खेचायला सुरुवात केली. येथे संशोधित संहितेतल्या (२.६१.४०) ह्या श्लोकातले वर्णन पुरे होते. द्रौपदीचा धावा सामान्यतः त्या श्लोकानंतर असतो.

आता त्या धाव्याविषयी माहिती.

सभापर्वासाठी आधारभूत सामग्री म्हणून निवडलेल्या तीस हस्तलिखितांपैकी काश्मिरी पाठाचे शारदा लिपीत लिहिलेले एक, नेपाळी पाठाचे एक, ग्रंथ पाठाचे एक आणि मल्याळी पाठाचे एक अशा, एजर्टन् ह्यांच्या मते अतिशय महत्त्वाच्या असलेल्या चार हस्तलिखितांमध्ये धावाही नाही आणि कृष्णाने वस्त्रे पुरवली हेही नाही. त्या चारही हस्तलिखितांमध्ये आणि संशोधित संहितेमध्ये तो प्रसंग पुढील शब्दांमध्ये वर्णिला आहे :

> आकृष्यमाणे वसने द्रौपद्यास्तु विशां पते।
> तद्रूपमपरं वस्त्रं प्रादुरासीदनेकशः।। २.६१.४१
> ततो हलहलाशब्दस्तत्रासीद्घोरनिस्वनः।
> तदद्भुतमं लोके वीक्ष्य सर्वमहीक्षिताम्।।
> २.६१.४२

– राजा, द्रौपदीचे एक वस्त्र खेचले जाताच तेथे त्यासारखेच दुसरे वस्त्र प्रादुर्भूत व्हावे, हे अनेक वेळा झाले. ते अत्यंत अद्‌भुत दृश्य पाहून सर्व राजांमध्ये अतिशय मोठा हाहाकार झाला.

ह्यामागचा भाव असा की, तो एक चमत्कार होता. [४९]

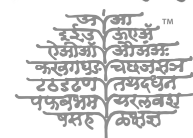
द्रौपदीचा धावा वर उल्लेखिलेल्या चार हस्तलिखितांमध्ये का नाही, हा प्रश्न विचारात पाडणारा आहे. लेखनिकाने चुकून वगळला, हे स्पष्टीकरण एखाद्या हस्तलिखितासाठी उमजू शकते. जेव्हा चार, एकमेकांशी संबंध नसलेल्या हस्तलिखितांमध्ये नेमका तोच मजकूर 'वगळलेला' दिसतो, तेव्हा ते चुकून झाले हे म्हणणे पटत नाही. कोणीतरी तो धावा बुद्ध्या वगळला असे म्हणावे तर, प्रश्न असा पडतो की, जे शब्द खुद्द भगवंताला घेऊन आले, ते कोणी मुद्दाम का वगळेल? ह्या अडचणी पाहता, त्या चार हस्तलिखितांकडे दुर्लक्ष करायचे हा पर्याय सुचू शकतो. पण संशोधित आवृत्तीत तसे करायचे नसते.

आता, उरलेल्या सव्वीस हस्तलिखितांकडे वळूया. त्या साऱ्यांमध्ये, द्रौपदीने कृष्णाचा धावा केला आणि त्याने तिला उघडी पडू दिली नाही, ह्या स्वरूपाचे काहीतरी आहे. 'आणखी काय पाहिजे?' असे कोणाला वाटू शकते. तथापि, बहुसंख्य हस्तलिखितांमध्ये तशा प्रकारचे काहीतरी असले की झाले, ह्या विचारावर संशोधित संहिता बसवलेली नाही.

अधिक विचारासाठी, वेगवेगळ्या पाठांमधल्या द्रौपदीचा धाव्यांकडे पाहायला हवे. त्यासाठी आपण दाक्षिणात्य महापाठापासून सुरुवात करूया. त्या महापाठाच्या नऊ हस्तलिखितांपैकी वर उल्लेखिलेली दोन हस्तलिखिते सोडून उरलेल्या सातांमध्ये तो धावा पुढील दोन श्लोकांमध्ये आहे : [५०]

> अपकृष्यमाणे वसने विललाप सुदुःखिता।
> गोविन्देति समाभाष्य कृष्णेति च पुनः पुनः।।
> शंङ्खचक्रगदापाणे द्वारकानिलयाच्युत।
> गोविन्द पुण्डरीकाक्ष रक्ष मां शरणागताम्।।
> २.६१.५४७*

– वस्त्र खेचले जाऊ लागल्यावर अतिशय दुःखित झालेल्या तिने, 'गोविन्दा! कृष्णा!' असे पुनःपुनः म्हणून





विलाप केला. (ती म्हणाली :) 'शंख आणि चक्र हाती असलेल्या द्वारकावासी अच्युता! गोविन्दा! पुण्डरीकाक्षा! तुला शरण आलेल्या मला तू राख.'

आता उत्तर भारताचे पाठ. त्यांचे दक्षिण भारतातल्या पाठांशी जुळत नाही, एवढेच नव्हे तर आपापसांतही जुळत नाही. काश्मिरी, मैथिली, बंगाली आणि देवनागरी पाठांत त्या प्रसंगाचे वर्णन पुढील एका त्रिष्टुभात केले आहे :

कृष्णं च विष्णुं च हरिं नरं च
त्राणाय विक्रोशति याज्ञसेनी।
ततस्तु धर्मोऽन्तरितो महात्मा
समावृणोत्तां विविधैर्वस्त्रपूगैः।।

२.६१.५४४*

– द्रौपदी (लज्जा) रक्षणार्थ 'कृष्णा! विष्णू! हरी! नरा!' (अशी नावे घेऊन) आक्रोश करत असताना धर्माने अदृश्यरूपाने तिला अनेक प्रकारची वस्त्रे पुरवून झाकले. [५१]

वरील त्रिष्टुभात धावा जरी पाहता येत असला तरी, द्रौपदीला वस्त्रे कोणी पुरवली त्याचे त्या पाठांचे उत्तर कृष्ण नसून धर्म आहे. धर्म ह्याचा अर्थ येथे धर्मरूप कृष्ण घ्यावा असे वाटू शकते. पण ते ग्राह्य नाही. [५२]

नीलकण्ठी पाठाची आधारभूत म्हणून निवडलेली दोन्ही, आणि नीलकण्ठी पाठ सोडून उरलेल्या देवनागरी पाठाच्या सहापैकी तीन अशा एकूण पाच आधारभूत हस्तलिखितांमधला द्रौपदीचा धावा असा :

आकृष्यमाणे वसने द्रौपद्या चिंतितो हरिः।
गोविन्द द्वारकावासिन्कृष्ण गोपीजनप्रिय।
कौरवैः परिभूतां मां किं न जानासि केशव।।
हे नाथ हे रमानाथ व्रजनाथार्तिनाशन।
कौरवार्णवमग्नां मामुद्धरस्व जनार्दन।।
कृष्ण कृष्ण महायोगिन्विश्वात्मन्विश्वभावन।
प्रपन्नां पाहि गोविन्द कुरुमध्येऽवसीदतीम्।।

२.६१.५४३

– वस्त्र खेचले जाऊ लागता द्रौपदीने हरीचे चिंतन केले. (ती म्हणाली :) 'गोविंदा, द्वारकावासी कृष्णा, गोपीजनप्रिय केशवा, कौरव छळत असलेल्या माझी तुला जाण कशी नाही? हे नाथा, रमानाथा, व्रजनाथा, दु:खाचा विनाश करणाऱ्या जनार्दना, कौरवरूपी महासागरात बुडत असलेल्या मला तू तार. कृष्णा, कृष्णा, तू महायोगी, विश्वाचा आत्मा, आणि विश्वाचा पालनकर्ता आहेस. कुरूंमध्ये बुडत असलेल्या आणि तुला शरण आलेल्या मला तू वाचव.'

द्रौपदीचा धावा ऐकून गहिवरलेला कृष्ण तिला वाचवायला द्वारकेहून पायी निघाला, असे ती हस्तलिखिते पुढे सांगतात. वर उद्धृत केलेले (२.६१.५४७*) क्रमांकाचे त्रिष्टुभही त्या हस्तलिखितांमध्ये पुढे आले आहे. [५३]

सारांश असा : भारताच्या दोन टोकाच्या पाठांच्या चार महत्त्वाच्या हस्तलिखितांमध्ये द्रौपदीच्या तोंडी धावा नाही. तसेच, दाक्षिणात्य पाठांमधल्या धाव्यांतले शब्द, काश्मिरी व बंगाली पाठांमधल्या धाव्यांतले शब्द आणि नीलकण्ठी पाठामधल्या धाव्यातले शब्द, ह्यांत कृष्णाची थोडी नावे सोडता काही साम्य नाही.

लेखात दिलेल्या चार नियमांपैकी कोठलाच नियम येथे लागू पडत नाही. अशा परिस्थितीत त्या नियमांमागच्या मूलभूत तत्त्वाकडे पाहायचे असते. त्या तत्त्वानुसार, प्रस्तुत ठिकाणी विचारायचा प्रश्न असा : (चार महत्त्वाच्या हस्तलिखितांमध्ये धावा नाही आणि कृष्णही नाही हे बाजूला ठेवायचे म्हटले तरी) विविध पाठांमधले धावे कोणत्या तरी एका धाव्याची स्वरूपे आहेत का? वरील विवेचनावरून त्या प्रश्नाचे उत्तर उघडच नकारार्थी आहे. त्यावरून सभापर्वाच्या संपादकाने काढलेला निष्कर्ष असा : प्रस्तुत प्रसंगी आधारभूत पाठात द्रौपदीचा धावा नव्हता (आणि कृष्णाने अदृश्यरूपाने तिला वस्त्रे पुरवली हेही नव्हते). ह्या कारणाने द्रौपदीचा धावा त्यांनी संशोधित संहितेत समाविष्ट केलेला नाही. [५४]

जर आधारभूत पाठात धावा नव्हता तर वेगवेगळ्या पाठांमधले धावे कोठून आले, ह्या संदर्भात मेहेंदळे (२००१ : १०३) ह्यांनी व्यक्त केलेले मत असे : 'उत्तरेकडील कथेकऱ्यांनी दक्षिणेकडच्या कथेकऱ्यांची कृष्णाच्या धाव्याविषयीची कल्पना तेवढी उचलली आणि स्वतंत्रपणे कृष्णाच्या धाव्याचे निराळे श्लोक रचले. त्याबरोबरच, द्रौपदीला वस्त्रे पुरवण्याचे काम धर्माने केले ह्या जुन्या परंपरेचे भान त्यांना असल्यामुळे त्यांनी

अनुक्रमणिका

धाव्याच्या श्लोकानंतर द्रौपदीला वस्त्रे धर्माने पुरवली, हे सांगून टाकले.'

सभापर्वाच्या संपादकाने द्रौपदीचा धावा संशोधित संहितेत समाविष्ट केला नाही, हे महाभारताकडे श्रद्धायुक्त अंतःकरणाने पाहणाऱ्यांनाच नाही तर अनेक तज्ज्ञांनाही खटकले आहे. वर दिलेले सारे तपशील पाहता, 'त्या साहेबाची अक्कल समजली!', असे कोणी म्हणायला जात नाही; निदान तसे प्रस्तुत लेखकांच्या वाचनात आलेले नाही (संशोधित संहितेत द्रौपदीचा धावा समाविष्ट न करण्यात सभापर्वाच्या संपादकाचे चुकले, हे मत असलेल्या तज्ज्ञांपैकी काही स्वतःच पाश्चात्त्य आहेत). संपादकाचे चुकले ह्या मताचे लोक धाव्याचा पुरावा म्हणून सामान्यतः उद्योगपर्वाच्या संशोधित संहितेतले (५.५८.२१) व (५.८०.२६) हे श्लोक उद्धृत करतात.[५५] मुद्दा महत्त्वाचा असल्याने आपण तो तथाकथित पुरावा थोड्या खोलात शिरून तपासूया.

वर उल्लेखिलेल्या श्लोकांपैकी पहिला श्लोक कृष्णाने धृतराष्ट्राला संजयाबरोबर पाठवलेल्या निरोपातला आहे. तो श्लोक असा :

ऋणमेतत्प्रवृद्धं मे हृदयान्नापसर्पति।
यद्गोविन्देति चुक्रोश कृष्णा मां दूरवासिनम्।।
५.५८.२१

– दूर असलेल्या मला 'गोविंद!' असे म्हणून द्रौपदीने माझ्या नावे जो आक्रोश केला, ते माझ्यावरचे ऋण (आतापर्यंत) खूप वाढले आहे आणि ते माझ्या अंतःकरणातून जात नाही.

वरील श्लोकात, द्रौपदीने 'गोविंद!' असे म्हणून कधी आक्रोश केला होता त्याचा उल्लेख नाही. कृष्णाच्या निरोपातला उरलेला भाग, अर्जुनाच्या मदतीला मी असल्यावर त्याच्यासमोर कोणाचा निभाव लागणे अशक्य आहे, ह्या अर्थाच्या धमकीचा आहे. द्रौपदी आणि सभापर्वात घडलेल्या गोष्टी ह्यांविषयी त्यात आणखी काही नाही.

वर उल्लेखिलेला दुसरा श्लोक, संजय कौरवांकडे परत गेल्यावर शिष्टाईसाठी कृष्ण स्वतः हास्तिनापुराला जायला निघतो त्या वेळचा आहे. कृष्णाने कौरवांशी वाटाघाटी करताना काय विचारात घ्यावे, ह्याविषयी पाच पांडव व द्रौपदी ह्यांतल्या प्रत्येकाने आपापले मत त्याला सांगितले आहे. द्रौपदीच्या मते, कौरवांनी केलेल्या तिच्या विटंबनेचा सूड, काही झाले तरी, उगवला जायलाच हवा. पण केवळ तेवढेच सांगण्यावर सोडून न देता तिने कुरुसभेत तिच्यावर केल्या गेलेल्या अत्याचारांना हात घातला आहे (५.८०.१-४३). अपमान आणि असहायता, संताप आणि धिक्कार ह्या साऱ्यांनी भरलेल्या त्या तिच्या भाषणातून द्रौपदीच्या मनात गेली तेरा वर्षे धडधडा पेटलेल्या वणव्याची झळ आपल्यापर्यंत पोचते. माझा जन्म दिव्य विधीने झाला आहे, मी अजमीढच्या कुळातली वधू व पांडूची सून आहे, मी पाच इंद्रांसमान असलेल्या पांडवांची पट्टराणी आहे, हे सारे सांगून झाल्यावर ती कृष्णाला म्हणते :

साहं केशग्रहं प्राप्ता परिक्लिष्टा सभां गता।
पश्यतां पाण्डुपुत्राणां त्वयि जीवति केशव।।
५.८०.२४

जीवत्सु कौरवेयेषु पाञ्चालेष्वथ वृष्णिषु
दासीभूतास्मि पापानां सभामध्ये व्यवस्थिता।।
५.८०.२५

निरामर्षेष्वचेष्टेषु प्रेक्षमाणेषु पाण्डुषु
त्राहि मामिति गोविन्द मनसा काङ्क्षितोऽसि मे।।
५.८०.२६

– केशवा, अशा मला पांडवांदेखत आणि तू जिवंत असताना माझे केस धरून क्लेश देत सभेत आणले गेले. पांडव, पांचाल आणि वृष्णि हे सारे जिवंत असताना त्या पाप्यांची दासी म्हणून मला सभेत उभे करण्यात आले. पांडव जेव्हा सहनशीलपणे [५६] काहीही न करता पाहत राहिले तेव्हा, 'गोविंदा! माझे रक्षण कर' अशी मी मनात इच्छा केली.

ह्याच्या पुढच्याच दोन श्लोकांत, धृतराष्ट्राने तिला वर कसा दिला आणि तिने पांडवांची दास्यातून सोडवणूक कशी केली, ते द्रौपदीने सांगितले आहे. तसेच, त्या भाषणात थोडे पुढे तिने कृष्णाला स्वतःचे केस दाखवून, 'दुःशासनाने धरलेले हे केस कोठल्याही वाटाघाटी करताना कायम लक्षात ठेव' हे सांगून मग 'दुःशासनाचा तो काळ हात छाटला जाऊन धुळीत पडलेला जोवर मला दिसत नाही तोवर माझ्या हृदयात शांती कोठून असणार?'

विलाप केला. (ती म्हणाली :) 'शंख आणि चक्र हाती असलेल्या द्वारकावासी अच्युता! गोविन्दा! पुण्डरीकाक्षा! तुला शरण आलेल्या मला तू राख.'

आता उत्तर भारताचे पाठ. त्यांचे दक्षिण भारतातल्या पाठांशी जुळत नाही, एवढेच नव्हे तर आपापसांतही जुळत नाही. काश्मिरी, मैथिली, बंगाली आणि देवनागरी पाठांत त्या प्रसंगाचे वर्णन पुढील एका त्रिष्टुभात केले आहे :

> कृष्णं च विष्णुं च हरिं नरं च
> त्राणाय विक्रोशति याज्ञसेनी।
> ततस्तु धर्मोऽन्तरितो महात्मा
> समावृणोत्तां विविधैर्वस्त्रपूगैः।।
> २.६१.५४४*

– द्रौपदी (लज्जा) रक्षणार्थ 'कृष्णा! विष्णू! हरी! नरा!' (अशी नावे घेऊन) आक्रोश करत असताना धर्माने अदृश्यरूपाने तिला अनेक प्रकारची वस्त्रे पुरवून झाकले. ५१

वरील त्रिष्टुभात धावा जरी पाहता येत असला तरी, द्रौपदीला वस्त्रे कोणी पुरवली त्याचे त्या पाठांचे उत्तर कृष्ण नसून धर्म आहे. धर्म ह्याचा अर्थ येथे धर्मरूप कृष्ण घ्यावा असे वाटू शकते. पण ते ग्राह्य नाही. ५२

नीलकण्ठी पाठाची आधारभूत म्हणून निवडलेली दोन्ही, आणि नीलकण्ठी पाठ सोडून उरलेल्या देवनागरी पाठाच्या सहापैकी तीन अशा एकूण पाच आधारभूत हस्तलिखितांमधला द्रौपदीचा धावा असा :

> आकृष्यमाणे वसने द्रौपद्या चिंतितो हरिः।
> गोविन्द द्वारकावासिन्कृष्ण गोपीजनप्रिय।
> कौरवैः परिभूतां मां किं न जानासि केशव।।
> हे नाथ हे रमानाथ व्रजनाथार्तिनाशन।
> कौरवार्णवमग्नां मामुद्धरस्व जनार्दन।।
> कृष्ण कृष्ण महायोगिन्विश्वात्मन्विश्वभावन।
> प्रपन्नां पाहि गोविन्द कुरुमध्येऽवसीदतीम्।।
> २.६१.५४३

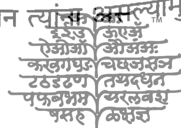
– वस्त्र खेचले जाऊ लागता द्रौपदीने हरीचे चिंतन केले. (ती म्हणाली :) 'गोविंदा, द्वारकावासी कृष्णा, गोपीजनप्रिय केशवा, कौरव छळत असलेल्या माझी तुला जाण कशी नाही? हे नाथा, रमानाथा, व्रजनाथा, दुःखाचा विनाश करणाऱ्या जनार्दना, कौरवरूपी महासागरात बुडत असलेल्या मला तू तार. कृष्णा, कृष्णा, तू महायोगी, विश्वाचा आत्मा, आणि विश्वाचा पालनकर्ता आहेस. कुरूंमध्ये बुडत असलेल्या आणि तुला शरण आलेल्या मला तू वाचव.'

द्रौपदीचा धावा ऐकून गहिवरलेला कृष्ण तिला वाचवायला द्वारकेहून पायी निघाला, असे ती हस्तलिखिते पुढे सांगतात. वर उद्धृत केलेले (२.६१.५४७*) क्रमांकाचे त्रिष्टुभही त्या हस्तलिखितांमध्ये पुढे आले आहे. ५३

सारांश असा : भारताच्या दोन टोकाच्या पाठांच्या चार महत्त्वाच्या हस्तलिखितांमध्ये द्रौपदीच्या तोंडी धावा नाही. तसेच, दाक्षिणात्य पाठांमधल्या धाव्यांतले शब्द, काश्मिरी व बंगाली पाठांमधल्या धाव्यांतले शब्द आणि नीलकण्ठी पाठामधल्या धाव्यातले शब्द, ह्यांत कृष्णाची थोडी नावे सोडता काही साम्य नाही.

लेखात दिलेल्या चार नियमांपैकी कोठलाच नियम येथे लागू पडत नाही. अशा परिस्थितीत त्या नियमांमागच्या मूलभूत तत्त्वाकडे पाहायचे असते. त्या तत्त्वानुसार, प्रस्तुत ठिकाणी विचारायचा प्रश्न असा : (चार महत्त्वाच्या हस्तलिखितांमध्ये धावा नाही आणि कृष्णही नाही हे बाजूला ठेवायचे म्हटले तरी) विविध पाठांमधले धावे कोणत्या तरी एका धाव्याची स्वरूपे आहेत का? वरील विवेचनावरून त्या प्रश्नाचे उत्तर उघडच नकारार्थी आहे. त्यावरून सभापर्वाच्या संपादकाने काढलेला निष्कर्ष असा : प्रस्तुत प्रसंगी आधारभूत पाठात द्रौपदीचा धावा नव्हता (आणि कृष्णाने अदृश्यरूपाने तिला वस्त्रे पुरवली हेही नव्हते). ह्या कारणाने द्रौपदीचा धावा त्यांनी संशोधित संहितेत समाविष्ट केलेला नाही. ५४

जर आधारभूत पाठात धावा नव्हता तर वेगवेगळ्या पाठांमधले धावे कोठून आले, ह्या संदर्भात मेहेंदळे (२००१ : १०३) ह्यांनी व्यक्त केलेले मत असे : 'उत्तरेकडील कथेकऱ्यांनी दक्षिणेकडच्या कथेकऱ्यांची कृष्णाच्या धाव्याविषयीची कल्पना तेवढी उचलली आणि स्वतंत्रपणे कृष्णाच्या धाव्याचे निराळे श्लोक रचले. त्याबरोबरच, द्रौपदीला वस्त्रे पुरवण्याचे काम धर्माने केले ह्या जुन्या परंपरेचे भान त्यांना असल्यामुळे त्यांनी





धाव्याच्या श्लोकानंतर द्रौपदीला वस्त्रे धर्माने पुरवली, हे सांगून टाकले.'

सभापर्वाच्या संपादकाने द्रौपदीचा धावा संशोधित संहितेत समाविष्ट केला नाही, हे महाभारताकडे श्रद्धायुक्त अंतःकरणाने पाहणाऱ्यांनाच नाही तर अनेक तज्ज्ञांनाही खटकले आहे. वर दिलेले सारे तपशील पाहता, 'त्या साहेबाची अक्कल समजली!', असे कोणी म्हणायला जात नाही; निदान तसे प्रस्तुत लेखकांच्या वाचनात आलेले नाही (संशोधित संहितेत द्रौपदीचा धावा समाविष्ट न करण्यात सभापर्वाच्या संपादकाचे चुकले, हे मत असलेल्या तज्ज्ञांपैकी काही स्वतःच पाश्चात्त्य आहेत). संपादकाचे चुकले ह्या मताचे लोक धाव्याचा पुरावा म्हणून सामान्यतः उद्योगपर्वाच्या संशोधित संहितेतले (५.५८.२१) व (५.८०.२६) हे श्लोक उद्धृत करतात.[५५] मुद्दा महत्त्वाचा असल्याने आपण तो तथाकथित पुरावा थोड्या खोलात शिरून तपासूया.

वर उल्लेखिलेल्या श्लोकांपैकी पहिला श्लोक कृष्णाने धृतराष्ट्राला संजयाबरोबर पाठवलेल्या निरोपातला आहे. तो श्लोक असा :

ऋणमेतत्प्रवृद्धं मे हृदयान्नापसर्पति।
यद्गोविन्देति चुक्रोश कृष्णा मां दूरवासिनम्।।
५.५८.२१

– दूर असलेल्या मला 'गोविंद!' असे म्हणून द्रौपदीने माझ्या नावे जो आक्रोश केला, ते माझ्यावरचे ऋण (आतापर्यंत) खूप वाढले आहे आणि ते माझ्या अंतःकरणातून जात नाही.

वरील श्लोकात, द्रौपदीने 'गोविंद!' असे म्हणून कधी आक्रोश केला होता त्याचा उल्लेख नाही. कृष्णाच्या निरोपातला उरलेला भाग, अर्जुनाच्या मदतीला मी असल्यावर त्याच्यासमोर कोणाचा निभाव लागणे अशक्य आहे, ह्या अर्थाच्या धमकीचा आहे. द्रौपदी आणि सभापर्वात घडलेल्या गोष्टी ह्यांविषयी त्यात आणखी काही नाही.

वर उल्लेखिलेला दुसरा श्लोक, संजय कौरवांकडे परत गेल्यावर शिष्टाईसाठी कृष्ण स्वतः हास्तिनापुराला जायला निघतो त्या वेळचा आहे. कृष्णाने कौरवांशी वाटाघाटी करताना काय विचारात घ्यावे, ह्याविषयी पाच पांडव व द्रौपदी ह्यांतल्या प्रत्येकाने आपापले मत त्याला सांगितले आहे. द्रौपदीच्या मते, कौरवांनी केलेल्या तिच्या विटंबनेचा सूड, काही झाले तरी, उगवला जायलाच हवा. पण केवळ तेवढेच सांगण्यावर सोडून न देता तिने कुरुसभेत तिच्यावर केल्या गेलेल्या अत्याचारांना हात घातला आहे (५.८०.१-४३). अपमान आणि असहायता, संताप आणि धिक्कार ह्या साऱ्यांनी भरलेल्या त्या तिच्या भाषणातून द्रौपदीच्या मनात गेली तेरा वर्षे धडधडा पेटलेल्या वणव्याची झळ आपल्यापर्यंत पोचते. माझा जन्म दिव्य विधीने झाला आहे, मी अजमीढच्या कुळातली वधू व पांडूची सून आहे, मी पाच इंद्रांसमान असलेल्या पांडवांची पट्टराणी आहे, हे सारे सांगून झाल्यावर ती कृष्णाला म्हणते :

साहं केशग्रहं प्राप्ता परिक्लिष्टा सभां गता।
पश्यतां पाण्डुपुत्राणां त्वयि जीवति केशव।।
५.८०.२४

जीवत्सु कौरवेयेषु पाञ्चालेष्वथ वृष्णिषु
दासीभूतास्मि पापानां सभामध्ये व्यवस्थिता।।
५.८०.२५

निरामर्षेष्वचेष्टेषु प्रेक्षमाणेषु पाण्डुषु
त्राहि मामिति गोविन्द मनसा काङ्क्षितोऽसि मे।।
५.८०.२६

– केशवा, अशा मला पांडवांदेखत आणि तू जिवंत असताना माझे केस धरून क्लेश देत सभेत आणले गेले. पांडव, पांचाल आणि वृष्णि हे सारे जिवंत असताना त्या पाप्यांची दासी म्हणून मला सभेत उभे करण्यात आले. पांडव जेव्हा सहनशीलपणे[५६] काहीही न करता पाहत राहिले तेव्हा, 'गोविंदा! माझे रक्षण कर' अशी मी मनात इच्छा केली.

ह्याच्या पुढच्याच दोन श्लोकांत, धृतराष्ट्राने तिला वर कसा दिला आणि तिने पांडवांची दास्यातून सोडवणूक कशी केली, ते द्रौपदीने सांगितले आहे. तसेच, त्या भाषणात थोडे पुढे तिने कृष्णाला स्वतःचे केस दाखवून, 'दुःशासनाने धरलेले हे केस कोठल्याही वाटाघाटी करताना कायम लक्षात ठेव' हे सांगून मग 'दुःशासनाचा तो काळ हात छाटला जाऊन धुळीत पडलेला जोवर मला दिसत नाही तोवर माझ्या हृदयात शांती कोठून असणार?'

असे म्हटले आहे. तथापि, कुरुसभेत घडलेल्या गोष्टींसंबंधी तिच्या भाषणात वरील तीन श्लोक सोडून आणि 'मी भीष्म आणि धृतराष्ट्र ह्यांची धर्माने सून असूनही मला दासी केले' (५.८०.३०), हे सोडून अधिक काही नाही.

वर उद्धृत केलेल्या (५.५८.२१) आणि (५.८०.२४-६) ह्या श्लोकांसंबंधी अधिक काही लिहिण्यापूर्वी त्यांच्याविषयी तीन गोष्टी नमूद करणे योग्य ठरेल. पहिली गोष्ट अशी की, त्यांत धाव्याचा उल्लेख नाही; निदान, दु:शासन माझे वस्त्र खेचत असताना मी तुला 'गोविंदा! मला वाचव!' असे म्हणाले (किंवा, असा आक्रोश केला), अशा स्पष्ट शब्दांमध्ये तरी नाही. दुसरी गोष्ट अशी की, त्यातल्या (५.५८.२१) ह्या श्लोकात धाव्याला संदर्भ आहे असे जर मानले, तर तो श्लोक दुधारी ठरतो. कारण, मेहेंदळे (२००१ : ११२) म्हणतात तसे, 'द्रौपदीचा धावा ऐकून श्रीकृष्ण तिच्या साहाय्यासाठी धावून गेला असता, तिला त्याने वस्त्र पुरवली असती तर त्याच्या उरावर ऋण वाढण्याचे कारण नव्हते. ऋण वाढले ह्याचा अर्थ असा, की श्रीकृष्णाने द्रौपदीला वस्त्रे पुरवली नव्हती.' ह्या विश्लेषणानंतर त्या श्लोकात धावा न पाहिलेलाच बरा नाही का? तिसरी गोष्ट अशी की, भीमाने दु:शासनाचे रक्त पिण्याची गर्जना करत केलेली प्रतिज्ञा वस्त्रहरणाच्या प्रसंगीची असून ती करत असतानाच्या भीमाचे वैशंपायनांनी केलेल्या वर्णनावरून हे उघड आहे की, भीमाने जरी दु:शासनाची मुंडी तेथल्या तेथे पिरगळली नसली, तरी तो दु:शासनावर पराकाष्ठेचा खवळला होता आणि त्याला त्या परिस्थितीत जे काही करता येणे शक्य होते ते त्याने केले होते. तेव्हा, (५.८०.२६) व्या श्लोकातले 'निरामर्षेष्वचेष्टेषु प्रेक्षमाणेषु पाण्डुषु' हे वर्णन वस्त्रहरणाच्या प्रसंगाशी उघडच विसंगत आहे. सारांश : वर उद्धृत केलेल्या (५.५८.२१) आणि (५.८०.२४-६) ह्या श्लोकांमध्ये धाव्याला स्पष्ट शब्दांमध्ये नसला तरी गर्भित संदर्भ आहे, असे मानणे रास्त नाही. परिणाम असा की, आधारभूत पाठात धावा नव्हता असे मानण्याशी ते श्लोक विसंगत नाहीत. (त्या श्लोकांमध्ये धावा नाही पाहायचा तर काय पाहायचे, ह्या प्रश्नाला प्रस्तुत लेखकांचे उत्तर लेखात पुढे येते आहे.)

संशोधित संहितेत धावा समाविष्ट न करण्यात त्या पर्वाच्या संपादकाचे चुकले, असे मत असणाऱ्या लोकांच्या प्रतिपादनांकडे वळूया. ते लोक धाव्याविषयीची हस्तलिखितांमधली माहिती किंवा सभापर्वाच्या संपादकाने त्या संदर्भात मांडलेले विचार सरळ खोडून काढायचा प्रयत्न सहसा करायला जात नाहीत. त्याऐवजी ते मुख्यत: एक आडवळणाचा मार्ग वापरतात. तो असा : संशोधित संहितेतले वर उद्धृत केलेले (५.५८.२१) आणि (५.८०.२४-६) हे श्लोक पुढे करायचे, आधारभूत पाठात धावा नव्हता असे मानण्याशी ते विसंगत आहे असे म्हणायचे आणि त्यावरून मग निष्कर्ष काढायचा की, आधारभूत पाठात धावा होता.

वरील युक्तिवादातला विसंगतीविषयीचा मुद्दा ग्राह्य नाही, हे वर पाहून झाले आहे. तथापि, असे जरी धरले की आधारभूत पाठात धावा नव्हता असे मानण्याशी उद्योगपर्वातले ते दोन श्लोक खरोखरच विसंगत आहेत तरी, त्यावरून आधारभूत पाठात धावा होता असे ठरत नाही. कारण, ती विसंगती आधारभूत पाठातच होती, असे म्हणता येते. आधारभूत पाठात – महाभारताच्या दोन सुरुवातींसारख्या – इतरही अनेक विसंगती आहेत, हे लेखात आधी येऊन गेले आहे. तेव्हा, त्यात आणखी दोन विसंगती आढळल्याने आश्चर्य वाटण्यासारखे काही नाही. तात्पर्य असे की, वर मांडलेला युक्तिवाद सदोष आहे.

वर मांडलेल्या युक्तिवादातला दोष अधिक स्पष्ट होण्यासाठी आपण नुसत्या धाव्याकडे न पाहता वस्त्रहरणाच्या प्रसंगाकडे पाहूया. तो प्रसंग म्हणजे कौरवांनी कुरुसभेत केलेल्या द्रौपदीच्या विटंबनेचा कळस आहे. कौरवांनी पांडवांवर वेळोवेळी केलेल्या विविध अपकारांचा पांडवपक्षातल्या कथापात्रांनी कथेत पुढे पुन:पुन: पाढा वाचला असून, द्यूतात लबाडीने केलेले राज्यहरण आणि कुरुसभेत अधमपणे केलेली द्रौपदीची विटंबना ह्या त्या पाढ्यातल्या दोन प्रमुख गोष्टी असतात. दु:शासन एकवस्त्रा द्रौपदीला तिचे केस धरून सभेत खेचून आणतो त्या प्रसंगापेक्षा वस्त्रहरणात कितीतरी पटीने अधिक अधमपणा आहे. तेव्हा, पांडवांच्या त्या पाढ्यामध्ये खेचून आणण्याच्या प्रसंगापेक्षा वस्त्रहरणाचा पुन:पुन: आणि प्रामुख्याने उल्लेख

असणार, असे साहजिकच वाटते. आश्चर्याची गोष्ट अशी की, दुःशासनाने एकवस्त्रा द्रौपदीला तिचे केस धरून सभेत खेचून आणले ह्याचा त्या पाठ्यात पुनःपुनः उल्लेख असूनही, वस्त्रहरणाचा उल्लेख संशोधित संहितेत केवळ चार जागी आहे. या जागा अशा : उद्योगपर्वातल्या वर उद्धृत केलेल्या दोन श्लोकांच्या जागा आणि शल्यपर्वातल्या (९.४.१६) आणि (९.५८.१०) ह्या दोन श्लोकांच्या जागा.[५७] (त्यांतल्या पहिल्या दोन जागा विवाद्य आहेत, हे वर पाहून झाले आहे).

आता शल्यपर्वातले वर उल्लेखिलेले दोन श्लोक. ते तर अधिकच धक्का देणारे आहेत. कारण, ते दोन्ही श्लोक, द्रौपदीला कुरुसभेत विवस्त्र करण्यात आले होते, असे स्पष्ट शब्दांमध्ये सांगतात. [५८] धावा आणि कृष्ण हे दोन्ही दूर राहिले, हे तर खऱ्या अर्थाने वस्त्रहरण आहे! प्रश्न असा पडतो की, उद्योगपर्वातल्या दोन श्लेकांवरून जर धावा सभापर्वाच्या आधारभूत पाठात होता, असे ठरत असेल, तर मग शल्यपर्वातल्या दोन श्लोकांवरून द्रौपदीला कुरुसभेत विवस्त्र केल्याचेही सभापर्वाच्या आधारभूत पाठात होते, असे ठरत नाही का? उद्योगपर्वातले श्लोक धाव्याचा पुरावा म्हणून पुढे करण्यात काय भरलेले आहे हे पाहिल्यावर त्या श्लोकांमध्ये धावा न पाहिलेलाच बरा नाही का?

वरील विवेचनानंतर तीन प्रश्न उरतात. पहिला असा : वर उद्धृत केलेल्या उद्योगपर्वातल्या श्लोकांमध्ये जर धावा पाहायचा नाही तर काय पाहायचे? प्रस्तुत लेखकांचे उत्तर असे : ते दोन्ही श्लोक धाव्याच्या (किंवा वस्त्रहरणाच्या) संदर्भात नसून, दुःशासन द्रौपदीचे केस धरून तिला कुरुसभेत खेचत आणतो त्या प्रसंगाच्या संदर्भात आहेत. [५९] उरलेले दोन प्रश्न असे : संहितेतल्या वर विवेचिलेल्या गोंधळाचे कारण काय असावे? मुख्य म्हणजे, त्या साऱ्यातून, द्रौपदीला कुरुसभेत विवस्त्र केले गेले, तिच्या अंगावरचे एक वस्त्र खेचले जाताच त्या ठिकाणी दुसरे वस्त्र आपोआप निर्माण झाले किंवा तिने कृष्णाचा धावा केला आणि त्याने अदृश्य स्वरूपात तिला वस्त्रे पुरवली ह्या तीनपैकी खरे कोठले घडले? महाभारताकडे केवळ एक प्राचीन वाङ्मय म्हणून पाहण्याची तयारी असल्यास तिसरा प्रश्न अप्रस्तुत ठरतो; आणि दुसऱ्या प्रश्नाला उत्तर देता येते. ते असे : एके काळी वस्त्रहरणासारखे कथेत काही नव्हते; त्यानंतर कोणीतरी वस्त्रहरण घालून त्या वेळी द्रौपदी विवस्त्र झाल्याचे घातले; पुढे कोणीतरी, ती विवस्त्र झाली हे बदलून, संशोधित संहितेत आहे तसे, तिच्या अंगावर आपोआप वस्त्रे आली हे घातले आणि संशोधित संहितेमागचा आधारभूत पाठ तयार केला गेल्यानंतर पुढे कधीतरी धावा आणि कृष्ण ही कल्पना कोणाला तरी सुचली. हे पटल्यास मग असे म्हणता येते की, वर उद्धृत केलेले शल्यपर्वातले दोन श्लोक पूर्वीच्या कथेचा चुकून शिल्लक राहिलेला अंश आहे आणि धावा आधारभूत पाठात नसल्याने तो आपल्यासमोर एका स्वरूपात असण्याऐवजी वेगवेगळ्या प्रादेशिक स्वरूपांत आहे. जर महाभारत प्रत्यक्षात घडले होते असे धरले, तर त्या प्रश्नांना प्रस्तुत लेखकांजवळ उत्तरे नाहीत. [६०]

६. संशोधित आवृत्ती : अनुकूल व प्रतिकूल मत

महाभारताच्या संशोधित आवृत्तीविषयीचे विवेचन संपले. आता त्या आवृत्तीविषयी काही तज्ज्ञांची मते.

संशोधित आवृत्तीने आपल्याला दोन महत्त्वाच्या गोष्टी उपलब्ध करून दिल्या आहेत : महाभारताच्या हस्तलिखितांच्या परंपरेविषयी, तसेच प्रत्येक पर्वासंबंधी काही महत्त्वाच्या हस्तलिखितांमध्ये असलेल्या मजकुराविषयी तपशीलवार माहिती; आणि सांप्रत उपलब्ध असलेली महाभारताची सर्व हस्तलिखिते ज्या एका पाठापासून निर्माण झाल्याचे मानता येते तो पाठ. संशोधित संहितेच्या स्वरूपात आपल्या हाती लागलेला तो पाठ किती जुना आहे याविषयीचा काही तज्ज्ञांचा अंदाज असा : तो पाठ हे इसवी सनाच्या चौथ्या शतकात ग्रंथाच्या स्वरूपात भारतात प्रचलित असलेले महाभारत आहे. [६१]

संशोधित संहिता म्हणजे सौतीने कथिलेले, किंवा ज्याला कोठल्यातरी रास्त अर्थाने 'मूळ' म्हणता येईल ते महाभारत नव्हे – अजून आपण तशा कशाच्या जवळपासही पोचलेलो नाही –, हे उघड आहे. तसे असेल तर संशोधित संहिता तयार करून काय मिळाले, असा प्रश्न पडू शकतो. उत्तरादाखल त्या आवृत्तीमुळे साधलेल्या चार गोष्टी लक्षात घेण्यासारख्या आहेत. एकतर,

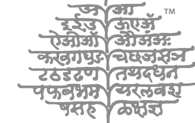
त्या आवृत्तीच्या संपादकांनी वापरलेल्या पद्धतीमुळे झालेल्या अनेक फायद्यांपैकी एक (अहेतुक) फायदा असा की, महाभारतात अर्वाचीन काळी घुसडल्या गेलेल्या अनेक गोष्टी आणि संहितेत केलेले अनेक बदल उघड्यावर आले आहेत;[६२] अशा गोष्टी संशोधित संहितेत, अर्थातच, समाविष्ट केलेल्या नसल्याने मागाहून घातलेल्या मजकुरामुळे विविध प्रादेशिक पाठांमध्ये निर्माण झालेल्या अनेक विसंगती संशोधित संहितेतून आपोआपच नाहीशा झाल्या आहेत.[६३] दुसरे म्हणजे, महाभारताच्या कोठल्याही अभ्यासकासमोर आता – कशातरी जमा केलेल्या पाच-दहा पोथ्यांऐवजी महाभारताच्या प्रत्येक पर्वाच्या काही महत्त्वाच्या हस्तलिखितांमधल्या मजकुरातले प्रत्येक अक्षर उपलब्ध आहे, आणि भारतभरच्या हस्तलिखितांच्या परंपरेचा केलेला व्यासंगपूर्वक अभ्यासही उपलब्ध आहे. महाभारताचा सखोल अभ्यास करणाऱ्यांच्या दृष्टीने ती सोन्याची खाण आहे. तिसरी गोष्ट म्हणजे, आपल्याला उपलब्ध असलेली सर्व हस्तलिखिते एका आधारभूत पाठापासून निर्माण झाली आहेत, हे विधान आता केवळ तर्क न राहता तपासून पहिले गेले आहे. इतर प्रादेशिक पाठांमध्ये नसलेल्या गोष्टी काश्मिरी आणि मल्याळी ह्या, देशाच्या दोन टोकांच्या पाठांमध्ये का आढळतात ह्याला, त्या एका पाठापासून आल्या आहेत हे सोडून दुसरे स्पष्टीकरण नाही. [६४] चौथी गोष्ट म्हणजे पूर्वीच्या काळच्या महाभारतात पुन्हा तयार करण्याच्या दिशेने, हस्तलिखितांच्या आधारे जेवढे मागे जाता येणे शक्य होते तेवढे संशोधित संहिता गेली आहे, असे अनेक तज्ज्ञांचे मत आहे. [६५] ती संहिता म्हणजे आपल्या सर्वांना हवे असलेले 'मूळ' महाभारत नाही, हे खरे. पण त्याचा अर्थ, आता त्याविषयी आणखी काही करणे शक्य राहिलेले नाही आणि संशोधित संहितेच्या आधीचे महाभारत आता आपल्या हातून कायमचे सटकले, असा नाही. थोड्या विचारांती पटते की, अधिक मागे जाण्यासाठी आता संशोधित संहितेची वेगळ्या पद्धतींनी छाननी करणे ह्याशिवाय आपल्याला दुसरा मार्ग उरलेला नाही. तशी छाननी अनेक (मुख्यतः पाश्चात्त्य) तज्ज्ञ करत आहेत.

एवढे सारे असूनही संशोधित संहितेविषयी काही लोकांनी नाराजी व्यक्त करून झाली आहे. काही अनभिज्ञ लोकांनी तर – त्यांना धार्मिक किंवा इतर कोठल्या कारणाने अतिशय महत्त्वाचा वाटणारा, आणि तो व्यासोक्त असल्याची त्यांना शंभर नव्हे दोनशे टक्के खात्री असणारा एखादा प्रसंग संशोधित संहितेत 'घेतलेला' नाही हे ऐकून – त्या प्रकल्पाविषयीच आक्षेप घेऊन झाले आहेत. संशोधित आवृत्तीच्या संपादकांचे कोठे चुकले आणि त्यांनी काय करायला हवे होते, ह्यावरच्या अनभिज्ञ लोकांच्या मतांकडे आपण काणाडोळा करून तज्ज्ञांनी ज्या गोष्टींवरून नाराजी व्यक्त केली आहे, त्यांतल्या काहींची दखल घेऊया.

त्या संदर्भात लक्षात घ्यायची पहिली आणि सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट अशी : सर्वच तज्ज्ञांचे एकमत आहे की, सहज उपयोग करता येईल अशा स्वरूपात संशोधित आवृत्तीमध्ये दिलेली विविध हस्तलिखितांमधल्या मजकुराची माहिती अमोल आहे. त्या आवृत्तीचे प्रकाशन ही भारतशास्त्र (Indology) ह्या विषयात विसाव्या शतकात घडलेल्या महत्त्वाच्या घटनांपैकी एक असल्याचे पाश्चात्त्यांमध्ये मानले जाते (ब्रॉकिंग्टन् ह्यांचे लेखाच्या सुरुवातीला उद्धृत केलेले मत पाहा). संशोधित आवृत्ती प्रकाशित झाल्यापासून महाभारतावरच्या संशोधनाला (मुख्यतः पाश्चात्त्यांमध्ये) तर नवा बहर आला असून ते सारे संशोधन प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्षपणे त्या आवृत्तीवर आधारलेले असते. संशोधित आवृत्तीविषयी तज्ज्ञांना खटकलेल्या गोष्टी, आणि त्यांना त्या संदर्भात सुचलेल्या कल्पना मुख्यतः संशोधित संहितेविषयी आहेत. त्यातूनही, संशोधित आवृत्तीच्या संपादकांनी स्वतःसाठी घालून घेतलेल्या मर्यादा एकदा स्वीकारल्या की, त्यांनी केलेल्या कामाविषयी मोठी तक्रार असलेला तज्ज्ञ विरळा. तज्ज्ञांना खटकलेल्या गोष्टी आणि सुचलेल्या कल्पना सामान्यतः – ती संहिता तयार करताना संपादकांनी घेतलेल्या हजारो नव्हे तर लाखो लहानमोठ्या निर्णयांबद्दल नसून – संपादकांनी ती तयार करताना स्वतःसाठी घालून घेतलेल्या मर्यादांविषयी, आणि त्यांनी वापरलेल्या पद्धतींविषयी आहेत.

संशोधित संहितेविषयी काही तज्ज्ञांना खटकलेल्या गोष्टींपैकी मुख्य गोष्ट म्हणजे, महाभारताची संशोधित संहिता तयार करायची ही कल्पना. त्यांचे म्हणणे असे

अनुक्रमणिका





की, पाश्चात्त्य संस्कृतीत रुजलेली ती कल्पना [६६] महाभारतासाठी वापरणे योग्य नाही. [६७] महाभारताची परंपरा पाश्चात्त्य परंपरेसारखी विवर्जक (exclusive) नसून सर्वसमावेशक (inclusive) आहे. त्या संदर्भात महाभारताच्या संहितेविषयी भारतात पिढ्यान् पिढ्या चालत आलेला एक प्रघात येथे नोंदणे उद्‌बोधक ठरेल. तो असा : परंपरेने तुमच्या हाती आलेल्या संहितेत तुम्ही थोडेफार फरक केले, किंवा तिच्यात तुम्ही (दुसऱ्याचे पाहून किंवा तुम्हाला सुचलेली) कितीही आणि कोठलीही भर घातली तरी चालेल; पण तुमच्या हाती आलेल्या संहितेतले काहीही वगळायचे नाही. नीलकण्ठी पाठात भारतभरच्या पाठांमधल्या अनेक मसालेदार गोष्टी असण्याचे, आणि सभापर्वातला ब्रह्मघोटाळा, किंवा द्रौपदीला कुरुसभेत विवस्त्र केले गेल्याचे शल्यपर्वातले उल्लेख संहितेतून वगळले गेले नसण्याचे एक कारण तो प्रघात आहे.

संशोधित संहितेची कल्पना आपल्या परंपरेविरुद्ध आहे एवढे म्हणण्यावर न थांबता, संशोधित आवृत्तीच्या संपादकांनी काय करायला हवे होते, तेही अनेक तज्ज्ञांनी सांगितले आहे. संशोधित आवृत्ती प्राथमिक अवस्थेत असताना एका तज्ज्ञाने दिलेला सल्ला असा : 'संशोधित संहिता तयार करण्याचा निरर्थक प्रयत्न करण्याऐवजी, सर्वांना सहज उपलब्ध असलेल्या कोठल्यातरी एका आवृत्तीतली संहिता संदर्भ म्हणून छापा आणि इतर हस्तलिखितांमधली तपशीलवार माहिती त्या आवृत्तीच्या संदर्भात द्या, की काम झाले! ज्या कोणाला आधारभूत पाठात काय होते ते शोधायचे असेल तो संशोधित आवृत्तीत दिलेल्या तपशीलवार माहितीवरून स्वतः शोधेल.' ह्या संदर्भात संशोधित आवृत्तीचे आद्य प्रवर्तक सुखटणकर ह्यांनी मांडलेले विचार असे : 'हस्तलिखितांमधली तपशीलवार माहिती देण्यासाठी संदर्भ म्हणून संशोधित संहिता वापरली काय किंवा दुसरी कोठली संहिता वापरली काय, त्याने काहीच फरक पडत नाही. तसेच, संशोधित संहिता तयार करायला, त्यात निष्णात असलेल्या तज्ज्ञांनाही मोठे परिश्रम घ्यावे लागले आहेत; हवे असल्यास ती सामान्य वाचकाला स्वतःच्या स्वतः तयार करता येईल, हा भ्रम आहे. तसेच, ज्यांना ती तयार करण्याइतके नैपुण्य आहे त्यांनी ती स्वतः स्वतःसाठी खुशाल तयार करावी. त्यांना कोण आडवे हात लावते आहे?' [६८]

संशोधित संहितेचा नाद सोडण्याच्या संदर्भात त्या प्रकल्पामागच्या लोकांना केली गेलेली आणखी एक सूचना अशी : तुम्हाला जे कोठले हस्तलिखित सर्वात जुने, भरवशाचे किंवा दुसऱ्या कोठल्या अर्थाने योग्य वाटेल ते – त्यातल्या चुका दुरुस्त करून – संदर्भासाठी छापावे आणि इतर हस्तलिखितांमधली माहिती त्या संहितेच्या संदर्भात द्यावी. इलियड, बायबल ह्यांच्याच नाहीत तर इतरही अनेक प्राचीन पाश्चात्त्य ग्रंथांच्या अशा प्रकारच्या आवृत्त्या काढण्यात आल्या आहेत. पण ती पद्धत महाभारतासाठी वापरण्यात अनेक अडचणी आहेत. सुखटणकरांनी त्या संदर्भात मांडलेले विचार असे : [६९] भारतातले हवामान आणि भारतातली पूर्वीच्या काळची लेखनाची साधने ह्यांचा एक परिणाम असा की, आपल्याला उपलब्ध असलेली बहुतेक हस्तलिखिते फारतर पाच–सहाशे वर्षे जुनी आहेत. दुसरे म्हणजे, महाभारताच्या सर्व पाठांच्या सर्व हस्तलिखितांमध्ये इतर पाठांमधल्या मजकुराची भर पडली आहे. अशी खिचडी टाळायची, हा संशोधित संहितेमागचा एक उद्देश आहे. तसेच, वरील सूचना प्रत्यक्षात उतरवणे किती दुरापास्त आहे, ह्याचे उदाहरण म्हणून सुखटणकरांनी, दक्षिण भारतातल्या पाठांच्या तेव्हा प्रसिद्ध होत असलेल्या संशोधित आवृत्तीविषयी माहिती दिली आहे. त्या आवृत्तीच्या संपादकाने त्याला पटलेले एक हस्तलिखित – त्यातल्या चुका दुरुस्त करून – संशोधित संहिता म्हणून छापायचे, असे ठरवले होते. त्याने तयार केलेल्या संहितेत – त्या हस्तलिखितात नसलेल्या तर सोडा – दक्षिण भारतातल्या कोठल्याच पाठात नसलेल्या अनेक गोष्टी आहेत! वाचकांना तसे न सांगता!

संशोधित संहितेविषयी दुसऱ्या काही तज्ज्ञांनी मांडलेला विचार असा : ती संहिता कधीच प्रचारात नव्हती; संपादकांनी ती स्वतःची मते वापरून तयार केली आहे. सूर असा की, कोठल्यातरी अर्थाने ती संहिता हे 'खरे' महाभारत नाही. संशोधित संहिता कोठल्या नियमांवर आधारलेली आहे हे त्या आवृत्तीच्या संपादकांनी विशद केले आहे; एवढेच नव्हे तर, ती तयार करताना





पदोपदी उभे राहिलेले प्रश्न संपादकांनी स्वतःचे नैपुण्य वापरून सोडवले आहेत, हेदेखील त्यांनी स्पष्टपणे म्हटले आहे. तसेच, हस्तलिखितांच्या साहाय्याने आधारभूत पाठाच्या जेवढे जवळ जाता येणे शक्य आहे, तेवढे जाणे हा संशोधित संहितेचा उद्देश आहे, हेदेखील त्यांनी सांगून झाले असून, त्यांचा तो उद्देश सफल झाला आहे, असे अनेक तज्ज्ञांनी म्हणून झाले आहे. [४०] पण एवढ्या साऱ्यानंतरही समाधान न होणाऱ्या लोकांविषयी असे म्हणता येते की, ते उगीच खुसपटे काढत आहेत; कोणीही आणि कशाही प्रकारे तयार केलेल्या संशोधित संहितेविषयी ते हेच म्हणतील की, हे 'खरे' महाभारत नाही!

७. समारोप

महाभारत कशाला म्हणायचे, ह्या प्रश्नाला सरळसोपे उत्तर नाही. दूरदर्शनवर दाखवलेल्या मालिकेत महाभारताच्या कोठल्याही प्रादेशिक पाठात नसलेले प्रसंग आहेत. पण, कोठल्यातरी व्यापक अर्थाने ती मालिका हे महाभारत आहे. भासाचे ऊरुभंग, भट्टनारायणाचे वेणीसंहार, अण्णासाहेब किर्लोस्करांचे सौभद्र आणि पीटर ब्रुक ह्याने इंग्रजीत बसवलेले प्रदीर्घ नाटक ह्यांच्या बाबतीतही तेच म्हणता येते. महाभारत एके काळी लिहिलेले नव्हतेच; ते कथिले आणि ऐकले जात असे, असाही एक (रास्त) तर्क आहे. महाभारताचे त्या प्रकारचे आविष्कार आणि महाभारताची संशोधित आवृत्ती ह्यांचा काही संबंध नाही. महाभारताची संशोधित आवृत्ती, सांप्रत उपलब्ध असलेल्या हस्तलिखितांचा एका विशिष्ट पद्धतीने उपयोग करून संपादित केली आहे. ती आवृत्ती म्हणजे महाभारताच्या संहितेचे सामान्य अर्थाने शुद्धीकरण नाही. तसेच, ती महभारताची जिला 'अधिकृत' म्हणता येईल अशी आवृत्ती नाही. तसा त्या प्रकल्पामागच्या लोकांचा दावाही नाही. त्यांचा दावा एवढाच की, ती आवृत्ती म्हणजे, महाभारताची सांप्रत उपलब्ध असलेली सारी हस्तलिखिते ज्या एका जुन्या पाठावरून तयार झाल्याचे दिसते, तो पाठ तयार करायचा प्रयत्न आहे. संशोधित संहितेच्या स्वरूपात आपल्या हाती आलेला तो जुना पाठ इसवी सनाच्या सुमारे चौथ्या शतकात ग्रंथाच्या स्वरूपात प्रचलित असलेले महाभारत आहे. संशोधित आवृत्तीत सुधारणा म्हणून दाक्षिणात्य महापाठाची (विशेषतः, मल्याळी पाठाची) अधिक हस्तलिखिते जमवून, तसेच त्या आवृत्तीसाठी न वापरलेल्या प्रादेशिक पाठांचीही हस्तलिखिते जमवून, कोणीतरी नवीन संशोधित आवृत्ती काढायला हवी असे म्हणणारे तज्ज्ञ आहेत; तथापि, ते काम हाती घ्यायचे धाडस करायला अजूनतरी कोणी पुढे आलेले नाही. त्याविरुद्ध, महाभारताची संशोधित संहिता तयार करण्याचा प्रयत्न करण्यातच काहीतरी आक्षेपार्ह आहे असेही म्हणणारे काही तज्ज्ञ आहेत. तथापि, बहुतेक तज्ज्ञांच्या मते, संशोधित आवृत्तीच्या संपादकांनी केलेली कामगिरी स्तुत्य आहे.

टीपा :

३८. महाभारतकाळी विवाहित स्त्री तिच्या नवऱ्याची मालमत्ता असे. जोवर युधिष्ठिर द्रौपदीचा मालक – महाभारताच्या भाषेत सांगायचे तर, 'ईश' – होता तोवर द्रौपदीला पणाला लावायचा त्याला अधिकार होता, हे द्यूतात अध्याहृत आहे. स्वतः दास झाल्यावरही युधिष्ठिर द्रौपदीचा 'ईश' राहिला होता का, ह्या प्रश्नावर कुरुसभेत पुढे झालेला विवाद अनिर्णित राहिला आहे.

३९. 'भवेत्' हा पर्याय नीलकण्ठी पाठाचे एक व ग्रंथ पाठाचे एक, अशा एकमेकांशी संबंध नसलेल्या दोनच आधारभूत हस्तलिखितांमध्ये आहे.

४०. 'भव' हा पर्याय काश्मिरी पाठाची चार, बंगाली पाठाची दोन आणि नीलकण्ठी पाठ सोडून उरलेल्या देवनागरी पाठाची चार, अशा एकूण दहा आधारभूत हस्तलिखितांमध्ये आहे.

४१. 'अभवत्' हा पर्याय काश्मिरी पाठाचे एक, नेपाळी पाठाचे एक, मैथिली पाठाचे एक, बंगाली पाठाची चार, नीलकण्ठी पाठाचे एक, नीलकण्ठी पाठ सोडून उरलेल्या देवनागरी पाठाची दोन, तेलुगू पाठाचे एक, ग्रंथ पाठाची पाच आणि मल्याळी पाठाची दोन अशा अठरा आधारभूत हस्तलिखितांमध्ये आहे.

४२. आधारभूत सामग्रीमध्ये नेपाळी आणि मैथिली पाठांची एकेकच हस्तलिखिते आधारभूत म्हणून निवडली असल्याने त्यांना किती महत्त्व द्यावे, असा प्रश्न पडू शकतो. नेपाळी हस्तलिखितासंबंधी त्याचे उत्तर संपादकाने स्वतःच दिले आहे : ते हस्तलिखित अतिशय महत्त्वाचे आहे. पाहा : Edgerton, Introduction, p. xiii.

४३. ऐनापुऱ्यांच्या आवृत्तीतला श्लोक असा : अथ त्वामागतां दृष्ट्वा राजपुत्रीं सभां तदा। सभ्याः सर्वे विनिंदेरन्मनोभिर्धृतराष्ट्रजम्।। नीलकण्ठी पाठाची आवृत्ती म्हणून किंजवडेकरांनी संपादित केलेल्या महाभारतातही 'भव' हा पर्याय घेतला असून त्यातही वरील श्लोक आहे; पाहा : Wilmot (2006 : 430). सभापर्वासाठी आधारभूत सामग्री म्हणून निवडलेल्या तीस हस्तलिखितांपैकी सोळा हस्तलिखितांमध्ये थोड्या शब्दभेदाने असलेला तो श्लोक सभापर्वाच्या संशोधित आवृत्तीत प्रक्षिप्त म्हणून दिलेला (२.६०.५३२*) हा श्लोक आहे. ऐनापुरे आणि किंजवडेकर ह्यांनी घेतलेल्या 'त्वामागताम' – तुला आलेली – ऐवजी संशोधित आवृत्तीतल्या (२.६०.५३२*) व्या श्लोकात "तामागताम्' – तिला आलेली – हे शब्द आहेत.' त्यामुळे होणारा बदल एवढाच की, तो श्लोक मग युधिष्ठिराने द्रौपदीला पाठवलेल्या निरोपाचा भाग न राहता, ज्या दूताबरोबर युधिष्ठिराने तो निरोप पाठवला होता, त्याला त्याने दिलेले स्पष्टीकरण होते.

४४. पाहा : Hiltebeitel (2001 : 245).

४५. पाहा : Edgerton, Introduction, p. xxxi-xxxii. 'अभवत्' हा पर्याय का निवडला त्याचे कारण सभापर्वाच्या संपादकाने स्पष्ट शब्दांमध्ये दिलेले नाही. येथे मांडलेले विचार संपादकाच्या विवेचनाला धरून असले, तरी ते प्रस्तुत लेखकांचे आहेत.

४६. पाहा : Edgerton, Introduction, pp. xxxi-xxxii.

४७. द्रौपदीला दुःशासन खेचून आणतो हा प्रसंग संशोधित संहितेत असला तरी तो प्रक्षिप्त आहे ह्या प्रतिपादनासाठी पाहा : Jategaonkar and Jategaonkar (2014).

४८. संपादकाच्या निर्णयाविषयी येथे केलेल्या प्रकारची चर्चा करता येण्याइतके तपशील संशोधित आवृत्ती पुरवते, हे त्या आवृत्तीचे एक वैशिष्ट्य आहे.

४९. मेहेंदळ्यांच्या मते, द्रौपदीने त्या वेळी सत्यक्रिया केली. पाहा : मेहेंदळे (२००१ : १००-१).

५०. त्या सात हस्तलिखितांपैकी काहींमध्ये वरील श्लोकांबरोबरच काही अधिक श्लोक आहेत. पाहा : CE, vol. 2, p. 304.

५१. वरील त्रिष्टुभाचे येथील भाषांतर वाळिंबे (२ : २०४) ह्यांनी दिलेल्या भाषांतराला धरून आहे.

५२. पाहा मेहेंदळे (२००१ : १०७, ३९२).

५३. केळकर आणि वाळिंबे ह्यांच्या भाषांतरांमध्ये द्रौपदीचा धावा म्हणून (२.६१.५४३*) आणि (२.६१.५४४*) ह्या श्लोकांचे भाषांतर आहे.

५४. अधिक विवेचनासाठी पाहा : Edgerton, Introduction, pp. xxviii-xxix; मेहेंदळे (२००१ : ९९-११२, ३९१), Mehendale (2007 : 13).

५५. पाहा : Hiltebeitel (2001 : 251); विरुद्ध मतासाठी पाहा : मेहेंदळे (२००१ : १११-२).

५६. निरामर्ष (निरमर्ष) ह्या शब्दाचा प्रस्तुत लेखकांना येथे योग्य वाटणारा अर्थ आहे : patient; पाहा : Apte (1998), Monier Williams (1997).

५७. हे विधान प्रस्तुत लेखकांनी केलेल्या शोधाशोधी-बरोबरच पुढील तीन संदर्भांमधल्या विवेचनांवर आधारलेले आहे : Bhattacharya (2005, 2009), Hiltebeitel (2001 : 250-7), मेहेंदळे (२००१ : ९९-१०४, ११०-२). ह्याचबरोबर, जर वस्त्रहरण कथेत फार पूर्वीपासून असते तर त्याचा येथे उल्लेख आला असता असे वाटणाऱ्या अनेक जागांची उदाहरणे देऊन भट्टाचार्यांनी काढलेला निष्कर्ष असा : वस्त्रहरण हा प्रसंग संशोधित संहितेत असला, तरी एके काळी महाभारतात नव्हता.

५८. शल्यपर्वासाठी आधारभूत सामग्री म्हणून निवडलेल्या छत्तीसही हस्तलिखितांमध्ये ते दोन्ही श्लोक आहेत. तसेच, ऐनापुरे आणि किंजवडेकर ह्यांच्या आवृत्त्यांमध्येही ते श्लोक असून ते संशोधित आवृत्तीतल्या श्लोकांशी अक्षरशः जुळतात. द्रौपदीची त्या वेळची अवस्था वर्णन करणाऱ्या (९.४.१६) व्या व (९.५८.१०) व्या श्लोकांतले शब्द क्रमशः 'विवसना' व 'अवस्त्रा' हे आहेत. त्या दोन्ही शब्दांचा आपट्यांच्या शब्दकोशातला अर्थ सारखाच आहे : विवस्त्र (naked). 'विवसना' ह्या शब्दाला फक्त एका आधारभूत हस्तलिखितात ('विमनसा' – विमनस्क – हा) शब्दभेद आहे. 'अवस्त्रा' ह्या शब्दाला कोठलाही शब्दभेद नाही. ते दोन्ही श्लोक संशोधित संहितेत का समाविष्ट करण्यात आले आहेत, हे वरील माहितीवरून उघड व्हावे.

५९. सभापर्वातले येथे प्रस्तुत असलेले प्रसंग असे : एकवस्त्रा आणि रजस्वला असलेल्या द्रौपदीला दुःशासनाने तिचे केस धरून फरफटत कुरुसभेत आणले (२.६०.१९-३४); संतप्त पांडवांना द्रौपदीने तिरस्काराने (काक्षेण) पाहिले (२.६०.३५); राज्य आणि सारे धन गेल्याने झाले नव्हते तेवढे दुःख पांडवांकडे टाकलेल्या द्रौपदीच्या त्या कटाक्षांनी झाले (२.६०.३६); द्रौपदी तिच्या असहाय पतींकडे पुनःपुनः पाहते आहे असे दिसल्यावर दुःशासनाने तिला एक जोराचा हिसडा दिला आणि 'दासी!' असे म्हणून तो क्रूरपणे हसू लागला (२.६०.३७); ते ऐकून कर्ण खदाखदा हसायला लागला आणि शकुनीने दुःशासनाचे अभिनंदन केले (२.६०.३८); द्रौपदीची परवड पाहून इतर सभासदांना दुःख झाले (२.६०.३९); मला तुझ्या प्रश्नाचे उत्तर देता येत नाही असे भीष्मांनी द्रौपदीला सांगितले (२.६०.४०-२). द्रौपदीने 'गोविंद, त्रहि माम्!' असे मनात म्हटले आहे ते, प्रस्तुत लेखकांच्या मते, कथेतील (२.६०.३५-८) ह्या श्लोकांमध्ये वर्णिलेल्या वेळी.

उद्योगपर्वात द्रौपदीने कृष्णाजवळ केलेले गाऱ्हाणे (५.८०.२०-४३) आणि आरण्यकपर्वाच्या सुरुवातीला तिने कृष्णाजवळ केलेले गाऱ्हाणे (३.१३.५२-७०, १०५-११३) ह्यांत बरेच साम्य आहे. पूर्वग्रह बाजूला सारून ती गाऱ्हाणी वाचताना असे जाणवते की, तिचे केस धरले गेले हा द्रौपदीला तिच्यावर घडलेल्या अन्यायांचा कळस वाटला आहे. आरण्यकपर्वातल्या गाऱ्हाण्यात वस्त्रहरणाचा दूरान्वयानेही उल्लेख नाही.

६०. द्रौपदीच्या प्रश्नाविषयी अधिक माहितीसाठी पाहा : मेहेंदळे (२००१ : ८४-१२७); Hiltebeitel (2001 : 240-77). द्रौपदीच्या धाव्याविषयी येथल्या धर्तीच्या विवेचनासाठी पाहा : मेहेंदळे (२००१ : ९९-१०४; १०८-१४); उलट विचारांसाठी पाहा : Hiltebeitel (2001 : 246-59).

६१. पाहा : Fitzgerald (2004 : xvi, # 2); तसेच van Buitenen (1973 : xxv).

६२. पाहा : Sukthankar, Prolegomena, p. civ.

६३. पाहा : van Buitenen (1978 : 151, # 72)..

६४. पाहा : Fitzgerald (2007 : 153, # 5).

६५. पाहा : van Buitenen (1973 : xxxi); Fitzgerald (2007 : 153); काही खटकलेल्या गोष्टींसाठी पाहा : Fitzgerald (2004 : xvi, 605). तज्ज्ञांच्या मतांच्या आढाव्यासाठी पाहा : Hiltebeitel (2001: 14-9).

६६. होमरच्या इलिअडची 'ॲलेक्झांड्रिया महापाठ' (Alexandrian recension) ही पहिली संशोधित आवृत्ती इसवी सनापूर्वीच्या तिसऱ्या शतकात तयार केलेली आहे. इलियडची आपल्याला सांप्रत उपलब्ध असलेली सर्व हस्तलिखिते त्या महापाठावरून आली आहेत, असे मानले जाते.

६७. पाहा : van Buitenen (1978, p. 150 ff.) : Brockington (1998 : 62).

६८. पाहा : Sukthankar, Prolegomena, p.lxxxiii ff.

६९. पाहा : Sukthankar, Prolegomena, p.lxxxiv.

७०. पाहा : van Buitenen (1973, xxxi).

संदर्भसूची :

--- .The Mahābhārata: 4, The Book of Vira a; 5 The Book of the Effort; vol. 3; The University Chivaga Press, Chicago, (1978). Edgerton, F; Introduction, pp. i-l In Sukthankar, V.S. et al; vol 2, 1944; Reprint 1955. Fitzgerald, J. L., trans. and ed; The Mahābhārata, Vol. 7; 11. The Book of the Women; 12. The Book of Peace, Part One; The University Chicago Press, Chicago, 2004.

---; The India's fifth Veda; the Mahābhārata's Presentation of itself; pp. 150-70 in Arvind Sharma, ed.; Essays on the Mahārabhārata, Brill, Leiden, 1001; Reprinted by Motilal Benarsidass, Delhi, 2007.

---;Hiltebeited, A1f; Rethinking the Mahābhārata; A Reader's Guide to the Education of the Dharma King, The university of Chicago Press, Chicago and London, 2001.

---; Dharma : Its Early History in Law, Religion and Narrative, Oxford University

Press, Oxford and New York, 2011.

---; Jategaonkar A.V. and Jategaonkar V. A.; Remarks on the Dronavadha Episode, Annals of the Bhandarkar Orientel Research Institute, lxxxix, 75-107, (2008).

- - - ; Did Duhsasana ever drag Draupadi to the assembly hall ? Annals of the Bhandarkar Oriented Research Institute, icii, (2014).

---; Mehendale, M.A.; Reflections on the Mahābhārata war; Indian Institute of Advanced Studies. Shimla, 1995.

- - - ; Interpolations in the Mahābhārata, Annals of the Bhandarlar Oriental Researh Institute, lxxxii, 193-212, (2001).

- - - ; The Critical Edition of the Mahābhārata, its Achievements and Limitations, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, lxxxviii, 1-16, (2007).

- - -; The Critical Edition of the Mahābhārata; Its Constitution, Achievements, and Limitations, pp. 3-23 in Chakravarty, K. K., ed .,Text and Variations of the Mahābhārata; Contextual,Regional and Performative Traditions, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2009.

---; Monier-Williams, Monier; A Sanskrit-English Dictionary., Motilal Banarsidass, Delhi; (1899). (Reprint), 1997.

---; Sukthankar, V.S. Prolegomena; pp, i-cx in Sukthankar (1933-66), vol. 1. Available on internet at http; //fiindolo.sub. uni-goettingen. de/ gretil _elib / Suk 933_ Sukthankar_ Prolegomena MBh 1.pdf

---; Sukthankar, V. S. et al... general eds... The Mahābhārata for the First Time Critically Edited. 19 vols .. Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune,1933-66.

---; Wilmot Paul; Mahābhārata, Book Two : The Great Hall; Clay Sanskrit Library, New York Univ. Press, New York, 2006.

कर्वे इरावती; युगान्त, चौथी आवृत्ती, देशमुख आणि कंपनी, पुणे १९७६.

केळकर, भालबा, (संपादक) संपूर्ण महाभारत : सुरस मराठी भाषांतर, ८ खंड, तिसरी आवृत्ती, वरदा बुक्स, पुणे, १९८६.

जातेगांवकर, अ. वि. .. आणि जातेगांवकर वा. अ.. महाभारतातील काही प्रसंग, खंड १, अस्त्रदर्शन आणि द्रोणवध, ग्रंथाली, मुंबई,२००९.

मेहेंदळे म. अ., प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, २००१.

वाळिंबे, रा. शं., (संपादक), महाभारतः मराठी अनुवाद, ११ खंड, विदर्भ मराठवाडा बुक कंपनी, पुणे, १९८२-६.

अनुक्रमणिका

ग्रीक मानववाद

प्रतिभा कामत

ज्या ग्रीक संस्कृतीच्या पुसटत्या दर्शनानेही पेट्रार्कसारख्या कलावंताचा पिंड असलेल्या व्यक्तीने पुनरुज्जीवनाच्या चळवळीचे नेतृत्व केलं, ती ग्रीक संस्कृती होती तरी कशी? युरोपियन संस्कृतीत अनेक शतके ज्याची पाळेमुळे खोलवर रुजलेली होती त्या ख्रिश्चनधर्मप्रणीत वैचारिक विश्वावर, जीवनप्रणालीवर ग्रीक संस्कृतीचा प्रभाव कसा पडला?

पुनरुज्जीवनाच्या स्वरूपावर पुन्हा एक दृष्टिक्षेप टाकल्यास हे विचारवंत ग्रीक संस्कृतीमुळे एवढे प्रभावित का झाले, हे लक्षात येईल. मानववादी चळवळ ही विरोधात्मक स्वरूपाची चळवळ होती. हा विरोध केवळ चर्चमधील भ्रष्टाचारालाच नव्हता, तर ख्रिश्चन धर्मातील नैतिक विचार व एकूण तत्त्वज्ञानीय भूमिका ह्यांनाही होता. ग्रीक संस्कृतीची तोंडओळख झाल्यामुळे एका निरामय, मुक्त, आनंददायी अशा पर्यायी जीवनशैलीशी त्यांचा परिचय झाला. ॲरिस्टॉट्लच्या तत्त्वज्ञानाशी अरेबिक भाषांतरामुळे मध्ययुगाचा परिचय झालेला असला तरी ते भाषांतर अचूक नव्हते आणि ॲरिस्टाट्लचा विज्ञाननिष्ठ दृष्टिकोन मध्ययुगीन विचारवंतांच्या मानसिकतेला न रुचणारा होता. परंतु १४ व्या शतकातील थॉमस ॲक्वायनासने ख्रिश्चन ईश्वरशास्त्राची ॲरिस्टॉट्लच्या सिलॉजिझमशी चपखल सांगड घातली. ॲव्हरोने ॲरिस्टॉट्लच्या बुद्धिनिष्ठ तत्त्वज्ञानाचा आपल्या पद्धतीने अर्थ लावून संशयवाद आणि निरीश्वरवाद ह्यांचा पुरस्कार केला. मेडिकी कुटुंबाने फिशिनोच्या अध्यक्षतेखाली प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करण्यासाठी फ्लॉरेंटाइन अकादमीची स्थापना केली. तत्त्ववेत्ता म्हणून ॲरिस्टाट्लचे नाव मध्ययुगात परिचित असले, तरी प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करण्याचा फारसा प्रयत्न कोणी केला नाही. ह्या ठिकाणी नोंद घेण्यासारखा महत्त्वाचा मुद्दा असा, की इहलोकाची परलोकाशी संपूर्णपणे फारकत करणाऱ्या ४ थ्या शतकातील सेंट ऑगस्तीनचे तत्त्वज्ञान प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानावर आधारलेले होते. ज्ञानेंद्रियांना अनुभवाला येणारे विश्व हे विश्वाचे सत्य स्वरूप नाही. इंद्रियनिष्ठ अनुभव व्यक्तिसापेक्ष असल्सामुळे अंतिम सत्याचे ज्ञान इंद्रियनिष्ठ अनुभवाच्या माध्यमातून होणे शक्य नाही. आदर्श विश्व हे परिपूर्ण कल्पनांचे (आयडियाज्चे) आहे. इंद्रियनिष्ठ अनुभवाला प्रतीत होणारे विश्व हे ह्या आदर्श विश्वाचे अपूर्ण प्रतिबिंब आहे. आपल्या अनुभवकक्षेतील विश्व हे आदर्श विश्वाचे मर्यादित अनुकरण आहे. म्हणून ह्या विश्वाविषयीच्या आपल्या अनुभवाला खऱ्या अर्थाने ज्ञान म्हणता येणार नाही. प्लेटोच्या ह्या तत्त्वज्ञानाच्या आधारे ऑगस्तीनने ख्रिश्चनधर्मप्रणीत संन्यासमार्ग आणि ऐहिक जीवनमार्ग परस्परांपासून भिन्नच नव्हे तर विरोधी आहेत, असे मत मांडले. एवढेच नव्हे, तर संन्यासमार्ग हा श्रेष्ठ आहे आणि ऐहिक जीवनातील सुखोपभोग घेणे हे पाप आहे, ही विचारसरणी ख्रिश्चन धर्मात पक्की रुजविली. ह्या शिकवणुकीचा प्रभाव संपूर्ण मध्ययुगीन चर्चप्रणीत धार्मिक विचारसरणीवर पडलेला होता. म्हणून सेंट ऑगस्तीनबद्दल आदरयुक्त ममत्वाची भावना बाळगूनही कविमनाचा पेट्रार्क ऑगस्तीनप्रणीत सर्वसंग-परित्यागाचा उपदेश स्वीकारू शकला नाही.

वास्तविक पाहता ग्रीक वैचारिक परंपरा आणि ख्रिश्चन धार्मिक परंपरा ह्या दोन भिन्न परंपरा आहेत. परंतु संबंधित विषयाच्या अभ्यासकांनी म्हटल्याप्रमाणे ख्रिश्चन धर्माचा विकास ग्रीक संस्कृतीचा प्रभाव असलेल्या संस्कृतीतच झाला. ग्रीक संस्कृती आणि ख्रिश्चन धर्म ह्यांतील संबंध गुंतागुंतीचे आणि ही एकूणच प्रक्रिया परस्परविरोधी मतांनी भरलेली आहे. टर्ट्युलिअन-सारख्यांनी जेरूसलेमचा अथेन्सची काही संबंध आहे ही गोष्टच विवाद्य मानली, तर सेंट ऑगस्तीनला प्लेटोविषयी भक्तिभाव असूनही ख्रिश्चन निधर्मी (पॅगन) तत्त्वज्ञानापेक्षा श्रेष्ठ आहे, असे आपले मत त्याने व्यक्त केले.

सेंट जेरोमीच्या मूळ बायबलचे लॅटिन भाषांतर व्हलोट हे रोमन चर्चने आपला धर्मग्रंथ म्हणून मानलेले होते. आरंभीच्या काळातील धर्मगुरूंचे लॅटिन भाषेवर प्रभुत्व

होते. परंतु बहुतेक धर्मगुरूंना धार्मिक वाङ्मयाव्यतिरिक्त लॅटिनमधील अन्य लिखाण वाचू नये असाच उपदेश केला जायचा. ओव्हिड वाचण्यापासून त्यांना परावृत्त केले जायचे.

प्रगल्भ अशा ग्रीक विचारवैभवावर ज्याचा वैचारिक पिंड पोसला गेलेला होता, त्या सिसिरोचा परमभक्त असलेल्या पेट्रार्कच्या मते जगातील सर्व ज्ञानाचे भांडार लॅटिन भाषेत सामावलेले होते. परंतु जसजसा तो सिसिरोच्या वाङ्मयाचा अधिकाधिक अभ्यास करू लागला, तसतसे त्याच्या लक्षात येऊ लागले, की रोमन संस्कृती आणि लॅटिन वाङ्मय हे ग्रीसच्या वैभवसंपन्न विचारविश्वावर पोसलेले आहे. ग्रीक भाषेचा अभ्यास करण्यास त्याने तरुणांना प्रोत्साहित केले. ह्या नव्याने झालेल्या जाणिवेतूनच ग्रीक भाषेचा आणि संस्कृतीचा अभ्यास करण्याच्या वेडानेच युरोप पछाडले गेले. अशा ह्या अभ्यासातूनच पुनरुज्जीवन कालखंडातील मानसिकता घडत गेली.

मुक्त विचारांचे स्वातंत्र्य ह्या ग्रीक संस्कृतीतील वैशिष्ट्याने पुनरुज्जीवनाच्या कालखंडातील लोक भारलेले होते. ग्रीसचे त्या काळातील सामाजिक, सांस्कृतिक परिस्थितीचे स्वरूप निश्चित कसे होते?

ख्रिश्चन काळातील पश्चिमेकडील देश हे टोळ्यांचे जीवन जगणारे होते. त्यांचे स्वतःचे देव आणि पुरोहितही होते. ग्रीक आणि रोमन लोकांचे जीवन साधारणतः तीन स्तरांवर अस्तित्वात होते, असे आढळते.

१. व्हर्जिल आणि होमर ह्यांच्या काव्याने, वाङ्मयाने संपन्न झालेला स्तर. ह्या वाङ्मयाने ग्रीसच्या शैक्षणिक, वाङ्मयीन सांस्कृतिक अंगांचे पोषण केले.

२. धार्मिक पातळीवर विचार करता अपोलो, अथेना ह्यांची मंदिरे अस्तित्वात होती, ह्याची नोंद घ्यावी लागते. त्यांचे पुरोहितही होते. ज्यांचा धर्मावर विश्वास होता ते लोक मार्गदर्शनासाठी, प्रसाद घेण्यासाठी मंदिरांत जात असत. धार्मिक जीवन हे ह्या घटकांपर्यंत मर्यादित होते.

३. आर्थिक, सामाजिक, राजकीय पातळीवरील व्यावहारिक जीवन.

ग्रीक जीवनातील ह्या तीन घटकांचे अधिकारक्षेत्र निश्चित स्वरूपाचे होते. परस्परांहून भिन्न अशा ह्या सांस्कृतिक धाग्यांची एक मनोहारी वीण लोकांना समाजातील आपल्या स्थानाप्रमाणे आणि कार्यक्षमतेप्रमाणे जास्तीत जास्त समाधान देण्यास उपयुक्त ठरली. बहुआयामी ग्रीक संस्कृती हेच ग्रीक विचारवैभवाचे शक्तिस्थान होते.

होमरच्या वाङ्मयाचा प्रभाव सर्व वयोगटांतील व्यक्तींवर पडलेला होता. जेम्स स्टेफन्सनसारख्या अभ्यासकाने म्हटल्याप्रमाणे लहान मुलांना इलियड म्हणजे मनोरंजक कथा होती. शाळेत गेल्यानंतर तो अभ्यासाचा विषय बनला. त्यामधून त्यांना इतिहास, भूगोल ह्यांचे ज्ञान झालेच; परंतु सन्मान्य ग्रीक नागरिक होण्यासाठी काय करावे, हेही समजले. प्रौढ वयात होमरच्या लिखाणाकडे मार्गदर्शक गुरू म्हणून बघितले जायचे. दैनंदिन जीवनात निर्माण होणाऱ्या समस्यांची उकल करण्यासाठी काही ना काही उपाय त्यांना ह्या वाङ्मयाचे परिशीलन करताना मिळावयाचे.

प्राचीन ग्रीक लोकांना हे विश्व म्हणजे अनेक गूढांनी भरलेले व म्हणून भयावह वाटत असे. ह्या निसर्गातील गूढांची उकल करण्यासाठीच त्यांनी देवांचा आधार घेतला व त्यातून स्वर्गाचे साम्राज्य निर्माण झाले. परंतु कारण नसताना क्रुद्ध होणाऱ्या देवाशी सामना कसा करावयाचा, ही एक समस्या लोकांपुढे निर्माण झाली. ज्या वेळी लोकांना संकटाशी सामना करण्यासाठी देवाच्या मदतीची अतिशय गरज असे, तेव्हाच देवांना आपल्या भक्तांकडे पाठ फिरविण्याची लहर येई. होमरच्या काव्यातील देव माणसांप्रमाणेच वागत असत.अर्थात माणसांपेक्षा ते अधिक देखणे आणि सामर्थ्यशाली होते. त्यांना कसलेही दुःख भोगावे लागत नसे किंवा कोणतेही आजार होत नसत. ते वृद्ध होत नसत किंवा त्यांना मृत्यूलाही सामोरे जावे लागत नसे. परंतु त्यांचे वर्तन मात्र माणसांप्रमाणेच असे. त्यांना परस्परांबद्दल असूया वाटत असे आणि ते आपापसांत भांडणेही करीत असत. उदाहरणार्थ, देवांचा राजा होण्यासाठी झिअसने स्वतःच्या वडिलांबरोबर युद्ध केले. होमर वाचीत असताना लोकांना स्वतःची समजूत घालावी लागे, की अशा बाबतीत त्यांनी देवांचे अनुकरण करावयाचे नसते. खास प्रसंगी त्यांची पूजाच करावयाची असते.

परंतु हळूहळू लोक देवाकडे अधिक चिकित्सक बुद्धीने बघू लागले. निसर्गाच्या लहरी आविष्कारांमुळे भांबावलेल्या आणि भेदरलेल्या माणसाला देवांवरील विश्वासामुळे दिलासा मिळत असे हे खरे असले, तरी इ. स. पू. ६ व्या शतकापासून अनेक विचारवंत मानवी जीवन, विश्वाचे स्वरूप व मानवाचे त्यातील स्थान इ. विषयांवर चिंतन करू लागले होते व त्यामुळेच महाकाव्यांतील देवांवर टीकाही करू लागले होते.

प्लेटोचे कवी आणि काव्य ह्यांविषयीचे मत प्रसिद्धच आहे. त्याने कवींवर आणि विशेषतः होमरवर अनैतिक चाळे करणाऱ्या देवांचे वर्णन करून लोकांची दिशाभूल करण्याचा आरोप केलेला आहे. त्याच्या मते इंद्रियांना प्रतीत होणारे विश्व हे सत्याची पडछाया असते. कवी ह्या इंद्रियांना जाणवणाऱ्या विश्वाचे, जे काल्पनिक असते त्याचे, आपल्या काव्यात वर्णन करीत असतात. ह्याचाच अर्थ सामान्य माणसापेक्षाही ते सत्यापासून दूर असतात (थर्ड रिमुव्ह्ड फ्रॉम रिॲलिटी) मुक्त चिंतनाचे वारे ग्रीसमध्ये वाहू लागले होते. पेरिक्लसच्या वैभवशाली अथेन्समध्ये बंधमुक्त चिंतनाने कळस गाठला. ॲरिस्टॉफेनने आपल्या लिखाणातून विनोदाच्या अंगाने देवांवर शरसंधान केले. आपल्या एका नाटकात त्याने देवाला आचारी बनविलेले आहे. त्यात तो कारिंथ (व्यापारी केंद्र) म्हणजे किसलेले चीज तो ढवळीत आहे आणि त्यावर अथेन्स ह्या मधाचे आवरण आहे, असे वर्णन आहे. एकदा हर्म्स नावाचा अथेन्समधील माणूस देवांकडे शांतता प्रस्थापित करण्याची विनंती करावयास गेला. त्याने झिअसच्या राजवाड्याचा दरवाजा ठोठावला. परंतु त्या ठिकाणी कोणीही नव्हते. ह्याचा मथितार्थ असा, की देवांनाही आपापसांत सतत भांडणे आणि युद्धे करणाऱ्या माणसांचा वीट आला होता आणि ते सुट्टीवर गेले होते.

अशा प्रकारच्या विडंबनात्मक वाङ्मयामुळे लोकही देवांविषयी चौफेर बुद्धीने विचार करू लागले आणि देवाच्या अस्तित्वाविषयीही साशंक होऊ लागले. अर्थात अपोलो हे शिस्तीचे प्रतीक तर अथेना हे शहाणपणाचे प्रतीक असल्यामुळे ह्या देवतांबद्दल लोकांना आदरच वाटे. कोणतीतरी सामर्थ्यशाली असामान्य शक्ती जगाचे नियंत्रण करीत असते, ह्या कल्पनेवर त्यांचा विश्वास होता. मग ह्या शक्तीला देव म्हणा, झिअस म्हणा किंवा नियती म्हणा. विविध मिथकांवर विश्वास ठेवणे वा न ठेवणे लोकांच्या मर्जीवर अवलंबून होते. सूर्यग्रहण हे अपोलो ही देवता घडवून आणते, ह्या मिथकावर विश्वास न ठेवण्याचे स्वातंत्र्य लोकांना होते. विश्वास नसल्याचे ते निर्भीडपणे बोलू शकत होते. सूर्यग्रहणाचे स्पष्टीकरण काही नव्या पद्धतीने करण्याचा कोणी प्रयत्न केल्यास कोणीही त्याला विरोध करीत नसे.

पेरिक्लसच्या काळात अथेन्समध्ये लोक एकत्र जमून मानवी जीवन, मानवाचे विश्वातील अस्तित्व, विश्वाचे स्वरूप, कायदा, राजकारण इ. विविध विषयांवरील चर्चेत सहभाग घेत असत. अशा चर्चेलाच तत्त्वज्ञान किंवा 'शहाणपणाविषयी प्रेम' असे म्हणत असत.

नियती, स्वातंत्र्य, दैव ह्या समस्यांची चर्चा व त्यांविषयी मतभिन्नता तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात वारंवार होत असलेली आपल्याला आढळते. ह्या समस्यांची चर्चा ग्रीसमधील हे विचारवंतही करीत असत. नियतीचे वर्णन करताना नियती ही मानवी जीवनातील मानवी नियंत्रणाच्या पलीकडील एक प्रभावशाली शक्ती आहे असे म्हटलेले आढळते .

होमर आणि इतर कवींच्या लेखनात नियती ही शक्ती अतिशय प्रकर्षाने कार्यरत असलेली आढळते. म्हणूनच सोफोक्लसच्या काव्यातील ओडिपस आक्रंदन करतो, की कोणत्याही माणसाला जोपर्यंत तो मरत नाही तोपर्यंत सुखी म्हणू नका.अखेरच्या क्षणापर्यंत नियती कोण्ती खेळी खेळेल हे सांगता येत नाही. त्याचे अत्यंत हिणकस जीवन आणि शोकात्मक अंत ह्यांचे भविष्यनिदान त्याच्या जन्माच्या वेळीच केले गेले होते. त्याच्या जीवनाचा आकार बदलण्याचे त्याच्या वडिलांचे सर्व प्रयत्न अखेरीस निष्फळच ठरले. ओडिपसने आपल्या पित्याला मारले आणि आईशी लग्न करून जणू भविष्यच खरे केले. प्राचीन काळातील लोकांची नियती ही देवता आहे अशी श्रद्धा होती. त्या काळात भविष्यवेत्ते, प्रेषक आणि प्रसाद देणारे लोक हे सामान्य जनतेला आपले आश्रयस्थान आहे, असे वाटत असे. (हा वैचारिक प्रवाह मध्ययुगात काळजीपूर्वक जोपासला गेला. व्हॅला आणि पिको ह्यांनी ह्या विचारांवर खरपूस टीका केलेली आहे.)

नियती ह्या निसर्गातील शक्तीवर विश्वास ठेवल्यामुळे मानवाच्या ठिकाणी निर्णयस्वातंत्र्य आहे की नाही, असा महत्त्वाचा तत्त्वज्ञानीय प्रश्न उपस्थित होतो.

होमर आणि ॲरिस्टॉफेन्स ह्यांच्या काव्यात संपूर्ण विश्वाच्या पार्श्वभूमीवर मानवाचा विचार केलेला आढळतो. होमरच्या इलियडमध्ये निसर्गापुढे मानव अतिशय दुबळा आहे, असे म्हटलेले आढळते. आपल्या काव्यात तो म्हणतो, की ह्या पृथ्वीवर अनेक प्राणी जीवन व्यतीत करतात; परंतु मानवाएवढा खिन्न आणि दुर्दैवी प्राणी दुसरा नाही.

सोफोक्लसने नियतीचे मानवी जीवनातील वर्चस्व मान्य केलेले असले, तरी भूतलावरील सर्व प्राण्यांमध्ये मानव हा एक चमत्कार आहे, असे म्हटले आहे.

त्या काळातील ऐहिकवादी विचारसरणी आणि वैज्ञानिक दृष्टिकोन असलेला तत्त्वज्ञ म्हणजे ॲरिस्टॉट्ल. माणूस हा विचारशील बुद्धिनिष्ठ प्राणी आहे, अशी माणसाची व्याख्या करून त्याने निर्णयस्वातंत्र्याची तरफदारी केली. आजही नैतिक समस्यांची तात्त्विक पातळीवर चर्चा करताना ॲरिस्टॉट्लचे विचार ओलांडून पुढे जाता येत नाही. नैतिक क्रिया (नैतिक दृष्ट्या मूल्यमापनास योग्य) म्हणजे स्वेच्छेने केलेली क्रिया असे सांगून जबरदस्तीतून असहाय्यपणे घडलेली क्रिया आणि अज्ञानातून घडलेली क्रिया ह्या स्वेच्छेने केलेल्या क्रिया नसल्यामुळे तो नैतिक क्रियेच्या व्याप्तीतून त्यांना वगळून टाकतो.ॲरिस्टॉट्लने केलेले हे विश्लेषण आजही निर्णयस्वातंत्र्याच्या संदर्भात मार्गदर्शक तत्त्व म्हणून मानले जाते.

सिसिरो ह्या राजकारणपटू, उत्कृष्ट वक्ता म्हणून नावाजलेल्या तत्त्ववेत्त्यानेही नियतीसंबंधी आपले विचार व्यक्त केलेले आहेत. नियती हा विविध घटनांमधील संबंध स्पष्ट करणारा नियम आहे, असे तो म्हणतो. भूतकाळ, वर्तमानकाळ आणि भविष्यकाळ ह्यांमधील कार्यकारणसंबंधाचे स्पष्टीकरण नियती करते. नियतीचे असे स्पष्टीकरण करून तो म्हणतो, की एखादी घटना नियतीमुळे घडली काय किंवा अपघातामुळे घडली काय, तिच्यात परिवर्तन होणे किंवा तिचे अस्तित्वच पुसले जाणे शक्य नसेल तर नियतीची चर्चा करण्याचे प्रयोजन काय? एके ठिकाणी तो म्हणतो, की प्रत्येक गोष्ट नियती घडवून आणते असे सांगणाऱ्या तत्त्वज्ञानाचा उपयोग काय? असे तत्त्वज्ञान स्त्रियांसाठी आणि विशेषतः अज्ञानी वृद्ध स्त्रियांसाठीच असते.

नंतरच्या कालखंडात निर्णयस्वातंत्र्याची चर्चा ज्याप्रमाणे विविध दृष्टिकोनांतून केली गेली, तशी चर्चा ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांनी केली नाही. निर्णयस्वातंत्र्याची चर्चा ही अज्ञात नियतीच्या संदर्भात केली गेली. ह्या समस्येशी संबंधित असलेल्या सामाजिक आणि राजकीय संदर्भांचा फारसा विचार केला गेला नाही. ग्रीक विचारविश्वात झालेली निर्णयस्वातंत्र्याची चर्चा म्हणजे निराशावाद समजून घेण्याचा प्रयत्न आणि त्या संदर्भात अज्ञात घटकांचा मानवी जीवनातील हस्तक्षेप ह्यांविषयी केलेले ते मुक्त चिंतन आहे. हे करीत असताना त्यांच्या मनावर पाप ह्या संकल्पनेचे दडपण मुळीच नव्हते. ह्या संदर्भात भिन्न भिन्न विचारवंतांनी भिन्न भिन्न स्पष्टीकरणे दिली आणि तसे करण्याचे त्यांना पूर्ण स्वातंत्र्य होते.

ग्रीसमध्ये इतर कोणत्याही गोष्टीपेक्षा स्वातंत्र्य महत्त्वाचे मानले जाते, ह्या गोष्टीचा ग्रीक लोकांना फार अभिमान वाटत असे. लेखक, नट, वक्ते ह्यांनी पेरिक्लसच्या काळात जे स्वातंत्र्य उपभोगले, ते नंतरच्या कालखंडातील लोकांना हेवा वाटावा असेच होते. नाट्यगृहांमध्ये दाखविल्या जाणाऱ्या सुखात्मिकांमध्ये विनोद आणि विनोदप्रचुर टीका ह्यांमधून कोणीच सुटले नाही. त्यामध्ये पेरिक्लसचे वर्णन कांद्याच्या आकाराचे डोके असलेला असे करून क्लिऑन हा धबधब्यासारखा आवाज असलेला दरोडेखोर आहे असे म्हटलेले आहे. ॲरिस्टॉफेन्स हा प्रेक्षकांमध्ये बसलेल्या राजकारणी, शिल्पकार, कवी, शिक्षक आणि सामान्य नागरिक ह्या सर्वांची चेष्टा करीत असे. सभेत असलेल्या दिखाऊ विद्वानांचा किंवा गर्विष्ठ व्यापाऱ्यांचाही तो आपल्या खास शैलीत समाचार घेत असे. अशा प्रकारचे आपले मत उघडपणे व्यक्त करण्याचे स्वातंत्र्य फक्त अथेन्समध्येच उपलब्ध होते आणि अशा ह्या स्वातंत्र्याचा ॲरिस्टॉफेन्सने गर्विष्ठपणा, भोंदूपणा, मूर्खपणा ह्या निकोप समाजाच्या वाढीसाठी घातक असलेल्या समाजातील दोषांवर नेमकेपणाने बोट ठेवण्यासाठी पुरेपूर उपयोग केला.





अथेन्समध्ये स्वातंत्र्याविषयी प्रेम ही अभिमानाची बाब असली, तरी कायद्याविषयीही त्यांना आदर होता. वैयक्तिक जीवनात स्वातंत्र्याचा उपभोग घेतला, तरी सार्वजनिक जीवनात कायद्याचा आदर राखणे आवश्यक आहे, अशी त्यांची धारणा होती. आपणच निवडून दिलेल्या विविध क्षेत्रांतील अधिकारीपदांवर काम करणाऱ्या व्यक्तींच्या आज्ञांचे पालन करणे हे नागरिकांचे कर्तव्यच आहे, असे ते मानीत.

विचारवैभवाने संपन्न असलेल्या अथेन्समधील नागरिकांमध्ये एक प्रकारची श्रेष्ठतेची भावना निर्माण झालेली होती. संपूर्ण जगाला मार्गदर्शन करण्याचे सामर्थ्य आमच्यात आहे, आमच्यासारचे श्रेष्ठ आम्हीच, अशी एक गर्वाची भावनाही त्यांच्या ठिकाणी होती. सोफिस्टांच्या एकूण शिकवणुकीमुळे त्यांची ही अहंकारयुक्त स्वाभिमानाची भावना दुखावली गेली आणि त्यामुळेच सोफिस्ट हे त्यांच्या टीकेचा विषय बनले. सोफिस्ट हे भ्रमंती करणारे शिक्षक होते. त्यांनी आजूबाजूच्या प्रदेशातील विविध गावांना भेटी दिलेल्या होत्या. त्यामुळे भिन्न भिन्न संस्कृतींशी त्यांचा परिचय झालेला होता. अथेन्समधील त्या काळातील विचारप्रवाह, रूढी आणि संस्कृती ह्यांचा आढावा घेऊन व्यापक संदर्भात त्यांचे मूल्यमापन करण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. प्रोटॅगोरस आणि गॉर्जिअस ह्यांनी अथेन्सच्या संस्कृतीविषयी काही मूलभूत प्रश्न उपस्थित केले. त्या काळात अथेन्समध्ये असलेल्या गुलामगिरीवर त्यांनी कडवी टीका केली. (ह्यानंतरच्या काळातही असे आढळेल, की अनेक विचारवंतांनी एका बाजूने स्वातंत्र्याची स्तुती करणाऱ्या आणि लोकशाहीचा पाया घालणाऱ्या अथेन्समध्ये अस्तित्वात असलेल्या गुलामगिरीवर टीका केलेली आहे.) ग्रीक आणि तथाकथित अविकसित लोक किंवा मालक आणि गुलाम ह्यांच्यात खरोखर काय भेद आहे? दैनंदिन सामाजिक व्यवहारांमध्ये उपयुक्त ठरू शकेल अशी सत्याची व्याख्या मिळणे शक्य आहे काय, ह्याविषयी ते साशंक होते. संस्कृतीच्या तौलानिक स्वरूपावर भाष्य करणारे ते पहिलेच टीकाकार असावेत. सत्ताशास्त्रीय अमूर्त चर्चा त्यांच्या मते निरुपयोगी आहे. बौद्धिक चर्चेचा ओघ मानवी समस्यांकडे वळविणारे मानववादी दृष्टिकोन असलेले विचारवंत म्हणून सोफिस्टांचे मानवी बौद्धिक इतिहासात महत्त्वाचे स्थान आहे. विविध सांस्कृतिक समूहांत भटकंती केल्यामुळे नीतिमत्तेची सापेक्षता त्यांना जाणवली होती. प्रोटॅगोरसने निसर्ग आणि मानवी समाजातील रूढी ह्यांच्यात भेद करून नीतिमत्तेचे नियम हे निसर्गावर अवलंबून नसून सामाजिक रूढींवर अवलंबून आहेत आणि म्हणूनच सापेक्ष आहेत, असे मत मांडले.

मानववादाचा स्पष्ट आविष्कार प्रोटॅगोरसच्या 'माणूस हाच सर्व गोष्टींचे परिमाण आहे' (Man is the measure of all things), ह्या त्याच्या प्रसिद्ध वचनात झालेला आढळतो. देवाविषयी आपले विचार व्यक्त करताना तो म्हणतो, की 'देव अस्तित्वात आहेत की नाहीत, हे मला माहीत नाही. त्यांचे स्वरूप निश्चित काय आहे, ह्याचेही मला ज्ञान नाही. असे ज्ञान मिळविण्याच्या मार्गात अनेक अडथळे आहेत. देवाच्या स्वरूपाविषयीची कल्पना धूसर आहे आणि मानवी आयुष्य अतिशय मर्यादित आहे.' अशा प्रकारची मते स्वीकारणे अथेन्सवासीयांना कठीण होते.

वर नमूद केल्याप्रमाणे अथेन्सवासीयांमध्ये श्रेष्ठत्वाची भावना होती. ग्रीक वैभवशाली जाज्वल्य अभिमान असणारा पेरिक्लस असे म्हणत असे, की वर्तमानकाळात जसे सर्वजण आमच्याकडे आश्चर्याने आणि आदराने बघतात, तसेच भविष्यकाळातही आम्ही जगाच्या आदरालाच पात्र ठरू. ग्रीकांच्या प्रस्थापित नीतिकल्पनांना धक्का पोहोचल्यामुळे प्रोटॅगोरसवर उद्धटपणाचा आरोप केला गेला. त्याचे लिखाण लोकांसमोर जाळून त्याला अथेन्समधून हद्दपार केले गेले.

ॲनाक्झॅगोरस हा विचारवंत अथेन्सच्या वैचारिक वैभवाकडे आकृष्ट झाला होता. तो अत्यंत प्रगल्भ बुद्धीचा विचारवंत होता. पेरिक्लसचा मित्र असलेल्या ॲनाक्झॅगोरसवरही त्याच्या निरीश्वरवादी विचारांमुळे अपवित्रतेचा आरोप केला गेला. त्याने सूर्य हा देव नाही; तर शुभ्र, उष्ण असा दगड आहे, असे मत मांडल्यामुळे तो जनतेच्या रोषाला पात्र झाला आणि त्याचा छळ करण्यात आला. (इतिहासकारांच्या मते त्याचा छळ राजकीय हेतूने करण्यात आला. तो पेरिक्लसचा मित्र असल्यामुळे पेरिक्लसच्या विरोधात



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

असणाऱ्यांनी ॲनाक्झॅगोरसचा छळ करण्यात पुढाकार घेतला.)

आवश्यक ते शुल्क आकारून तरुण मंडळींना संवाद-कौशल्य शिकविण्याचे कार्य सोफिस्टांनी केले. त्यांच्या मार्गदर्शनाखाली अनेक तरुण वादविवादकलेत निपुण झाले. परंतु ह्यामुळेच समाजातील प्रस्थापित ज्येष्ठ मंडळींपुढे अडचण निर्माण झाली. अनेक मुद्द्यांवर ही तरुण मंडळी ज्येष्ठांची उलटतपासणी करू लागली. प्रस्थापितांच्या विरोधी जाणाऱ्या वातावरणाला सोफिस्टांना जबाबदार धरले गेले. हळू हळू अथेन्समध्ये सोफिस्टांच्या विरोधात लोकमत निर्माण झाले.

अथेन्समध्ये काही लोकांना शिक्षा झाली हे खरे असले, तरी सर्वसाधारण मुक्त चिंतनाच्या वातावरणात त्यामुळे फारसे परिवर्तन झाले नाही. काही ज्येष्ठ नागरिकांनी सोफिस्टांना विरोध केला हे खरे असले, तरी तरुणवर्गामध्ये मात्र ते फार प्रिय होते. प्लेटोने आपल्या संवादांमध्ये कौतुकमिश्रित आदर व्यक्त केलेला आढळतो.

सोफिस्टांनी पुरस्कारिलेला सापेक्षतावाद रूढी आणि परंपरा ह्यांच्यापुरताच मर्यादित न राहता ज्ञानमीमांसा आणि नैतिक मूल्ये ह्यांच्या बाबतीतही तो स्वीकारण्याची मानसिकता निर्माण झाली. सोफिस्टांच्या सापेक्षतावादातून निर्माण झालेल्या संशयवादामुळे अथेन्समधील प्रस्थापित नैतिक कल्पनांना धक्के बसू लागले. म्हणून सॉक्रेटिसने सोफिस्टांविरुद्ध मोहीमच उघडली. सॉक्रेटिसचा मुख्य उद्देश सापेक्षतावादापासून नैतिक मूल्यांचा बचाव करणे आणि नैतिक मूल्यांना वस्तुनिष्ठ अधिष्ठान मिळवून देणे हा होता. तत्त्वज्ञान हे केवळ बौद्धिक चिंतनात्मक पातळीवर न ठेवता ते मानवी जीवनातील प्रत्यक्ष समस्यांकडे वळविण्याचे प्रयत्न करणारा सॉक्रेटिस हा पहिला विचारवंत होता.

सॉक्रेटिस सोफिस्टांच्या सापेक्षतावादाविरुद्ध असला, तरी सत्य हुडकून काढण्यासाठी प्रस्थापित मानदण्डांचे पुनर्मूल्यांकन करण्याची सोफिस्टांची विचारपद्धती मात्र त्याने स्वीकारली. त्याच्या ह्या संशोधनपद्धतीमुळे पारंपरिक देव आणि प्रस्थापित रूढी ह्यांच्यापुढे आव्हान उभे राहिले. त्याचा परिणाम म्हणजे इ. स. पू. ३९९ मध्ये त्याला त्याच्यावर ठेवल्या गेलेल्या तरुणांना बिघडविण्याच्या आरोपामुळे विषप्राशन करावे लागले. ऐहिक जीवनातील समस्यांकडे तत्त्वज्ञानीय चर्चेचा ओघ वळविल्यामुळे मानववादी विचारधारा त्याच्या चिंतनात आढळत असली, तरी 'मृत्यूनंतरचे जीवन' आणि 'आत्म्याचे अमरत्व' ह्या अतीतवादी संकल्पनांवर त्याचा विश्वास होता. म्हणूनच मॅनेट्टीने त्याचे आत्मसमर्पण अमरत्व मिळविण्याच्या आशेतून केले गेले होते, असे मत व्यक्त केले.

माणसाचा केवळ माणूस म्हणून इहवादी दृष्टिकोणातून विचार करणारा तत्त्ववेत्ता म्हणजे ॲरिस्टॉट्ल्. परंतु ॲरिस्टॉट्लची विचारसरणी ही मानववादापेक्षा निसर्गवादाला अधिक जवळची होती. त्याने माणसाचा विचार निसर्गाचा एक भाग म्हणून केला. मानववादी विचारवंतांच्या मते मानवाला निसर्गात एक वैशिष्ट्यपूर्ण आगळे असे स्थान आहे. असे असले तरीही नंतरच्या कालखंडात मानववादी विचारसरणीच्या विकासाला पोषक ठरलेला वैज्ञानिक दृष्टिकोण स्वीकारणारा ॲरिस्टॉट्ल हा पहिला तत्त्ववेत्ता होता.त्याने प्रायोगिक निरीक्षणाचे महत्त्व विशद केले होते. परंतु तो कालखंड चिंतनशील विचारमंथनालाच प्राधान्य देणारा असल्यामुळे त्याने सुरू केलेली वैज्ञानिक संशोधनाची परंपरा वेग घेऊ शकली नाही. तरुण अलेक्झांडरचा गुरू म्हणूनही त्याने काम केले. परंतु इ. स. पू. ३२३ मध्ये अलेक्झांडरचा मृत्यू झाल्यानंतर अथेन्समध्ये मॅसेडोनियाविरुद्ध चळवळ सुरू झाली आणि ॲरिस्टॉट्ल हा मॅसेडोनियन असल्यामुळे त्याला ह्या तप्त वातावरणाचे चटके बसले. त्याच्यावर अप्रामाणिकपणाचा आरोप ठेवला गेला. सॉक्रेटिसचे उदाहरण त्याच्यासमोर होतेच. अथेन्सच्या लोकांना तत्त्वज्ञानाविरुद्ध आणखी एक पाप करण्यापासून वाचवावे, असे म्हणून तो स्वेच्छेने अथेन्समधून बाहेर पडला.

ॲरिस्टॉट्लव्यतिरिक्त इतरही काही ग्रीक विचारवंतांनी वैज्ञानिक दृष्टिकोण स्वीकारलेला होता. इ.स.पू. ४ थ्या शतकात होऊन गेलेल्या हिप्पॉक्रिटसने वैज्ञानिक दृष्टिकोणातून वैद्यकशास्त्राचा अभ्यास केला. रोग्याविषयी प्रत्यक्ष निरीक्षणातून माहिती गोळा करून रोगनिदान केले जावे, ह्या गोष्टीवर त्याने भर दिला. त्याचे हे प्रयत्न अतिशय महत्त्वाचे आहेत; कारण वैद्यक शास्त्राची जादूटोण्यापासून फारकत करून त्याला विज्ञानाची प्रतिष्ठा देण्याचा हा प्रामाणिक प्रयत्न होता.

ह्याच कालखंडात डेमॉक्रिटसने मांडलेला अणुसिद्धान्त हा वैज्ञानिक दृष्टिकोणाचा आणखी एक आविष्कार होता. तो निसर्गातील विचारसरणीच्या पूर्ण विरोधात होता.

एपिक्युरस ह्या विचारवंतावरही डेमॉक्रिटसचा प्रभाव पडलेला होता. वैज्ञानिक विचारसरणीचा एक वेगळा

आविष्कार त्याच्या विचारात आढळतो. माणसाने मृत्यूचे भय बाळगू नये, कारण मृत्यूनंतर सुख किंवा दुःख ह्यांपैकी कोणत्याच संवेदना शिल्लक राहत नाहीत. त्याने देवाची भीती बाळगण्याचेही कारण नाही, कारण देवांना मानवी व्यवहारांशी काहीही देणेघेणे नसते.

प्राचीन ग्रीसमधील ह्या विविध घटनांकडे दृष्टिक्षेप टाकल्यानंतर अथेन्स हे विविध बौद्धिक आणि सांस्कृतिक कार्यक्रमांचे केंद्र होते, हे लक्षात येते. अर्थात अथेन्समधील गुलामगिरीची पद्धत म्हणजे तेथील लोकशाहीवर डाग होता आणि वर उल्लेख केल्याप्रमाणे त्यावर अनेकांनी टीकाही केलेली आहे. युरिपाइड्ससारख्या मुक्त विचारांचा पुरस्कर्ता असलेल्या अथेन्समधील नाटककारानेही त्यावर टीका केलेली आहे. असे असले तरी कोणालाही आपल्या स्वातंत्र्यापासून वंचित ठेवू नये, हीच विचारप्रणाली अथेन्समध्ये प्रभावी होती. तेथे गुलामांनाही त्यांचे मालक अतिशय चांगली वागणूक देत असत. त्यांचे मालक त्यांना चांगली वस्त्रे परिधान करावयास देऊन आपल्याबरोबर सार्वजनिक ठिकाणी नेत असत. स्पार्टातील लोक ह्याबद्दल अथेन्समधल्या लोकांची चेष्टा करताना म्हणत, की हे दोघेही बरोबर असले की त्यांच्यातील मालक कोण आणि गुलाम कोण, हे ओळखणेही कठीण आहे. अथेन्समध्ये प्रत्येकाला आपले विचार मोकळेपणाने बोलण्याची मुभा होती आणि शिक्षा भोगावी न लागता दुसऱ्यावर टीका करण्याचे स्वातंत्र्यही होते. ग्रीक लोकांचे स्वातंत्र्यावर प्रेम होतेच, पण त्याचबरोबर भ्रष्टाचार आणि अमानुष दंडुकेशाही ह्यांबद्दल तिरस्कारही होता. ॲरिस्टॉफेन्सने भ्रष्ट अधिकाऱ्याचे वर्णन खलनायक असे केलेले आहे. एखाद्या क्रूरपणे दंडुकेशाही करणाऱ्याला कोणी जीवे मारले तर त्या माणसाला निर्दोष मानले जाई व कायदा शिक्षा करीत नसे. सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे कायद्यासमोर सर्व समान मानले जात.

ग्रीसमधील ह्या वैचारिक पार्श्वभूमीचा विचार करता प्लेटोचे तत्त्वज्ञान वेगळ्या वाटेने जाणारे आढळते. त्याने सत्य विश्व आणि अनुभवाला प्रतीत होणारे विश्व असे द्वैत निर्माण करून अनुभवाला प्रतीत होणाऱ्या विश्वाला निकृष्ट मानले. त्याचा हा द्वैतवाद ख्रिश्चन धार्मिक तत्त्वांशी चपखलपणे जोडला गेला. 'आत्मा' विरुद्ध 'शरीर' अशा संघर्षाशी चर्चा मध्ययुगात ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांनी सातत्याने केली. अत्यंत शिस्तबद्ध आणि स्वतःवर पूर्णपणे नियंत्रण असणाऱ्यांनाच निर्णयस्वातंत्र्य असावे, असे तो म्हणत असे. नंतरच्या कालखंडात सिसिरोनेही ह्याच मताचा पुरस्कार केलेला आढळतो.

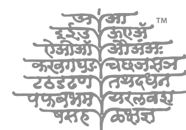
आरंभीच्या काळातील चर्चशी संबंधित धर्मोपदेशक ग्रीक मतप्रणालीच्या प्रभावाखाली होते. त्यामुळे वैयक्तिक पातळीवरील समाधानी जीवन आणि सामाजिक जीवनातील गरजा ह्यांचा समन्वय साधण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला. हे साधण्यासाठी त्यांनी अनेक पद्धतींचा आणि योजनांचा उपयोग केला. त्यांतली अत्यंत प्रभावीपणे राबवली गेलेली योजना म्हणजे आध्यात्मिकतेकडे कल असणाऱ्या भिक्षूंसाठी एक जीवनपद्धती व सर्वसामान्य जनतेसाठी दुसरी जीवनपद्धती. सर्वसामान्य व्यक्तींसाठी असलेली जीवनपद्धतीही मुक्तीचा विचार करूनच आखलेली होती. परंतु ह्या पद्धतीत व्यक्तिव्यक्तींमधील भेद लक्षात घेऊन जपतपाच्या आणि प्रायश्चित्ताच्या मार्गाचा पुरस्कार केलेला होता.

ह्या प्रायश्चित्ताच्या पद्धतीत पापांचा कबुलीजबाब, उपवास, प्रार्थना, चर्चला देणग्या देणे इ. गोष्टींचा अंतर्भाव होता. हे करणाऱ्या व्यक्तीला, पैसे घेऊन पापमुक्तीचा दाखला दिला जायचा. ह्या पद्धतीमुळेच धर्मोपदेशकांना झटपट श्रीमंत होता आले. ह्या श्रीमंतीतूनच चैनीचे जीवन जगणाऱ्या गलेलठ्ठ धर्मोपदेशकांचा फार मोठा वर्ग निर्माण झाला. ह्यांतील जे संवेदनाक्षम धर्मोपदेशक होते, त्यांच्या मनात ह्या एकूणच प्रकाराबद्दल तिरस्कार निर्माण झाला आणि त्यांनी चर्च आणि धर्मगुरूंविरुद्ध बंड पुकारले. बिक्लीफपासून सुरू झालेली ही असंतोषाची भावना ल्यूथरच्या उघडपणे केलेल्या धर्मसुधारणेच्या चळवळीपर्यंत धगधगत होती.

■ **डॉ. प्रतिभा कामत** – 'मानववादाची विविध परिमाणे' हे डॉ. प्रतिभा कामत यांचे पुस्तक आम्ही 'नवभारता'तून लेखमाला म्हणून प्रसिद्ध करत आहोत. डॉ. प्रतिभा कामत यांचे **बुधवार दि. १९ फेब्रुवारी २०१४** रोजी निधन झाले. त्या ७६ वर्षांच्या होत्या.

डॉ. प्रतिभा कामत या तत्त्वज्ञानाच्या गाढ व्यासंगी असून कल्याण येथील बिर्ला महाविद्यालयात प्राध्यापक होत्या. 'महाराष्ट्र तत्त्वज्ञान परिषद' या संस्थेच्या कार्यात त्यांचा मोठा सहभाग होता. प्राज्ञपाठशाळामंडळ आणि नवभारत यांच्याशी त्यांचा अनेक वर्षे संबंध होता. प्राज्ञपाठशाळेतील चर्चासत्रांना त्या उपस्थित राहून महत्त्वांच्या प्रश्नांवर उत्कृष्ट भाष्य करीत. त्यांच्या निधनाविषयी आम्हास तीव्र दुःख होत असून आम्ही त्यांच्या कुटुंबीयांच्या दुःखात सहभागी आहोत.

अनुक्रमणिका





विनोबांचे धर्मचिंतन*

वि. प्र. दिवाण

व्यासपीठावारील व व्यासपीठासमोरील सर्व मान्यवर व अभ्यासक –

माझ्यासारख्या सर्वोदयी कार्यकर्त्याला विनोबा आणि त्यांचे धर्मचिंतन यावर बोलण्याची संधी दिल्याबद्दल प्रथम 'संतनामदेव अध्यासन'चे आभार मानतो व मूळ विषयाकडे वळतो.

विनोबा हे म. गांधींचे आध्यात्मिक वारसदार मानले जातात. १९१६ साली विनोबा गृहत्याग करून काशीला आले. तेथून त्यांनी म. गांधींशी पत्रव्यवहार केला. गांधीजींनी विनोबांना उलटटपाली कळविले, 'अहिंसेविषयी जे प्रश्न विचारले आहेत, त्यांचे समाधान पत्रव्यवहाराने होऊ शकत नाही. त्यासाठी जीवनाला स्पर्श झाला पाहिजे. म्हणून काही दिवस माझ्याजवळ आश्रमात येऊन राहिलात, तर हळूहळू गोष्टी होऊ शकतील.' आणि विनोबा गांधीजींच्या आश्रमात दाखल झाले.

म. गांधींच्या सहवासात विनोबांना धर्माची व गीतेची किल्ली गवसली. विनोबांनी लिहिले, 'म. गांधींची सत्संगती मला मिळाली नसती, तर गीतेच्या अर्थाची आज जी प्रतीती मी अनुभवून राहिलो आहे, ती मला आली नसती.'

धर्मचिंतन हे बौद्धिक आकलन नाही. धर्म आत्मदर्शन व आत्मानुभूतीच्या पायावर उभा असतो व म्हणून सत्संगतीनेच धर्माचे खरे आकलन होते, हे विनोबांना म. गांधींच्या सहवासाने उमगले.

'जो माणसाचा स्वभावच बदलून टाकतो, जो आपल्या आतील सत्याशी एकरूप करतो; आपल्याला सतत पवित्र करीत जातो; जो आपल्याला आपल्या निर्मात्याचे दर्शन घडवितो व सर्व धर्मांच्या मुळाशी जो धर्म आहे,' त्याला गांधीजी धर्म म्हणतात.

गांधीजींच्या या धर्मविचाराला विनोबांनी सैद्धान्तिक आधार दिला. तो अधिक स्पष्ट करून नेटकेपणाने मांडला. बदलत्या परिस्थितीला तो सुसंगतपणे लागू करून दाखविला.

विनोबांनी वयाच्या दहाव्या वर्षी, आजन्म ब्रह्मचारी राहण्याची प्रतिज्ञा घेतली. १९१६ साली वयाच्या एकविसाव्या वर्षी त्यांनी ब्रह्मजिज्ञासेसाठी गृहत्याग केला, १९५९ साली ब्रह्मविद्या मंदिराची स्थापना केली आणि वयाच्या ८७ व्या वर्षी अन्न-पाणी सोडून त्यांनी देहत्याग केला व त्यांचे ब्रह्मनिर्वाण झाले. विनोबांच्या या जीवनप्रवासातच आपल्याला विनोबांच्या धर्मचिंतनाचा चढता आलेख मिळतो.

१९१७ साली, गांधीजींच्या आश्रमातून एक वर्षाची सुट्टी घेऊन विनोबा वाईला आले. वाईला केवलानंद सरस्वतींकडे त्यांनी दहा महिन्यांत उपनिषदे, गीता, ब्रह्मसूत्रे, शांकरभाष्य, मनुस्मृती, पातंजल योगदर्शन या धर्मग्रंथांचे अध्ययन केले. याशिवाय न्यायसूत्रे, वैशेषिकसूत्रे, याज्ञवल्क्यस्मृती यांचा अभ्यास केला. कुणाच्याही मदतीशिवाय व मार्गदर्शनाशिवाय आपला व्यासंग चालू ठेवता यावा इतकी पूर्वतयारी त्यांनी या दहा महिन्यांत केली. पुढे दोन वर्षे एकाग्रतेने वेदांचे अध्ययन केले.

विनोबांना वेद व उपनिषदांच्या पन्नास हजार ऋचा मुखोद्गत होत्या. ज्ञानेश्वरीच्या तीन हजार ओव्या व दासबोधाच्या दोन हजार ओव्या पाठ होत्या.

भारतातील सर्व प्रमुख भाषा त्यांना येत होत्या. शिवाय फ्रेंच, जर्मन, अरेबिक, रशियन व चिनी भाषांचा त्यांचा अभ्यास होता. त्या-त्या भाषेतील संतवाङ्मयाचा त्यांनी सखोल अभ्यास केला. सर्व धर्मांचा त्या-त्या भाषेत मुळातून अभ्यास करून त्यांनी साररूप ग्रंथ संपादित केले.

एका बाजूने सर्वधर्मांच्या अभ्यासाद्वारे विनोबा धर्माचे

* पुणे विद्यापीठातील 'नामदेव अध्यासना'ने योजिलेल्या 'आधुनिक भारतातील धर्मचिंतन' या चर्चासत्रात वाचलेला निबंध.

अनुक्रमणिका

मर्म समजून घेत होते आणि दुसऱ्या बाजूने आत्मानुभूतीच्या अंगाने त्याचा आंतरिक अनुभव घेत होते व त्यातून विकसित झालेले धर्मचिंतन त्यांनी आपल्यासमोर ठेवले आहे.

विनोबांनी आपले हे धर्मचिंतन एखादा ग्रंथ लिहून सांगितलेले नाही. भूदान पदयात्रेत फिरत असता सर्वसामान्य लोकांसमोर हे धर्मविचार त्यांनी सांगितले आहेत. धुळे जेलमध्ये 'गीता-प्रवचने' ऐकणारा वर्ग सर्वसामान्य कार्यकर्ता, कैदी, अगदी फाशीची सजा सुनावलेले गुन्हेगार हा होता. भूदान यात्रेत तर मोहग्रस्त जमीनदारांना दान-धर्म सांगायचा होता. त्यामुळे विनोबांनी आपला धर्मविचार अत्यंत सोप्या शब्दांत सांगितला आहे.

प्रचलित धर्म

प्रचलित धर्मांना विनोबा 'फेथ' म्हणतात. हिंदु, मुसलमान, ख्रिश्चन हे धर्म नसून 'फेथ' आहे, असे विनोबांचे म्हणणे आहे. एखाद्या संताला वा महापुरुषाला सत्यप्रेमाचा साक्षात्कार होतो व अशा साक्षात्कारी महापुरुषावर जे लोक श्रद्धा ठेवतात, ते त्या 'फेथ'चे झाले.

आजचे सर्व धर्म हे धर्म नसून पंथ आहेत. पहिली पावले टाकण्यासाठी हे सगळे पंथ निर्माण झाले आहेत. खऱ्या धर्माचा सूर्य उगवत नाही तोपर्यंत पंथांच्या ह्या दिवट्या राहतील, असे विनोबा सांगतात.

खऱ्या धर्माची स्थापना

ज्याच्या विरोधात जाण्याची कोणालाच इच्छा होणार नाही, अशा खऱ्या धर्माची स्थापना अजून झालेली नाही; कारण सर्वच धर्म मानसिक भूमिकेवर राहिलेत. म्हणून विनोबा सांगतात, 'आता धर्म जेव्हा विज्ञानाच्या भूमिकेवर येईल, तेव्हाच खरा धर्म बनेल. कारण विज्ञानयुगात व्यापक भावनाच टिकेल, संकुचित भावना टिकणार नाही. बुद्धीच्या कसोटीवर कसला जाणारा, मानसिक कल्पना-कामना इत्यादींच्या वर गेलेला व जगातले सगळे भेदभाव – उपासनेसकट सर्व भेदभाव – काढून टाकणारा धर्मच यापुढे टिकेल.

'आज आपण संपूर्ण जगाला एक करण्याची गोष्ट करीत आहोत, तेव्हा ह्या सर्व पंथांना आता विद्ध करायचे आहे. आणि त्यांच्या जागी अध्यात्माला आणायचे आहे.

'धर्म हा आमच्या व्यक्तिगत, सामाजिक, ऐहिक आणि पारलौकिक जीवनाचा सखा आहे, हे जेव्हा आमच्या लक्षात येईल व जेव्हा अशी श्रद्धा लोकांमध्ये निर्माण होईल, तेव्हाच खऱ्या धर्माची स्थापना होईल', असे विनोबा सांगतात.

धर्म

धर्म म्हणजे ज्याचे पालन करण्यासाठी आम्ही देह धारण केला आहे, अशी वस्तू. अर्थात मानवी जीवन ज्या नीतिविचारावर आधारलेले असते, त्याला विनोबा धर्म म्हणतात.

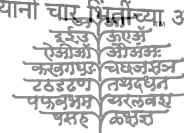
धर्म अविचल असून श्रद्धा, सत्य, प्रेम आणि त्याग ही धर्माची चार पक्की तत्त्वे विनोबांनी सांगितली आहेत. या तत्त्वांच्या अभावामुळे जीवन छिन्न-विच्छिन्न होते. समाजाला त्याच्या आजच्या स्थितीतून आदर्शाकडे घेऊन जाण्याकरिता विनोबांनी धर्माची ही चार पायाभूत तत्त्वे सांगितली आहेत.

राजकारण, समाजव्यवस्था, आर्थिक प्रवृत्ती इ. विषयांच्या रूपाने मनुष्याचा धर्म दिसून येतो. म्हणून व्यवहारात, व्यापारात व राजकारणातही धर्माने शिरकाव केला पाहिजे, असे विनोबांचे आग्रही प्रतिपादन आहे.

आज धर्म व व्यवहार यांची फारकत झाली आहे, हे विनोबांना मंजूर नाही. धर्म जर शंकराचार्यांच्या मठातच राहिला तर तो जितका सोवळा होईल तितकाच अस्पृश्य होऊन बसेल. शंकराचार्यांच्या मठात धर्माने जरूर रहावे; पण राजकारणाच्या मंडपाचा त्याला विटाळ असता कामा नये, असे विनोबांचे सांगणे आहे.

व्यवहाराची सर्व नाकी त्याने काबीज केली पाहिजेत. अगदी व्यापाराच्या दुकानातही त्याने प्रवेश केला पाहिजे, हे सांगत विनोबा म्हणतात : धर्म आणि अर्थ हे बरोबर चालत असतात. जो धर्म संपूर्ण अर्थाचे नियमन करू शकत नाही, तो खरा धर्मच होऊ शकत नाही. त्याचप्रमाणे जो अर्थ धर्मबुद्धीला टिकवून ठेवू शकत नाही, तो खरा अर्थही नाही. म्हणून धर्म व अर्थ यांत विरोध असू शकत नाही.

आज धर्मभावना व व्यवहार यांचा काही संबंध असतो, ही गोष्टच लोक विसरले आहेत अथवा मानायला तयार नाहीत व धर्माला त्यांनी चार भिंतींच्या आत कोंडून





ठेवले आहे. धर्मभावना मंदिरात प्रगट होते व व्यवहारात तिची आवश्यकता मानली जात नाही, ही विनोबांना मोठी चूक वाटते. धर्माची आणि व्यवहाराची जोडी कधीच फुटता कामा नये, या दोहोंची नेहमी सांगड घातली गेली पाहिजे, असे विनोबांचे सांगणे आहे.

धर्म आणि अध्यात्म

विनोबा धर्म व अध्यात्म यांत फरक करतात. धर्म बाह्य गोष्टींसाठी आदेश देतो. धर्मात सामान्यतः परमात्मदर्शन, उपासनापद्धती, कथा, कायदे व नीती या पाच गोष्टी असतात व स्थलकालानुसार धर्माच्या या पाच गोष्टी व धर्मही बदलत असतो.

मात्र अध्यात्म सर्वत्र एकच असते. विनोबांनी अध्यात्माची सुटसुटीत व्याख्या सत्य – प्रेम – करुणा अशी केली आहे. विनोबांनी आध्यात्माचे पाच अंश थोडक्यात सांगितले आहेत. ते असे– (१) निरपेक्ष नैतिक मूल्यांवरील श्रद्धा, (२) जीवनाची मरणोत्तर अखंडता, (३) प्राणिमात्रांची एकता व पावित्र्य, (४) विश्वात व्यवस्था व बुद्धी असणे आणि (५) पूर्णतेच्या अनुभवाची संभवनीयता.

अध्यात्म आणि विज्ञान

विज्ञान नीतिनिरपेक्ष आहे. ते ना नैतिक आहे, ना अनैतिक. विज्ञानात विनाशक आणि विकासक दोन्ही शक्ती आहेत. म्हणून विज्ञान सेवाही करू शकेल व संहारही. म्हणूनच विज्ञानाला मूल्याची व अध्यात्माची आवश्यकता आहे, असे विनोबांचे सांगणे आहे. विज्ञान जीवनाला रूप व गती देते, तर अध्यात्म जीवनाला शक्ती व दिशा देते. विज्ञान पाय आहेत, तर अध्यात्म डोळे.

विनोबा निःशंकपणे व आत्मविश्वासपूर्वक म्हणतात की, यापुढे राजनीती व धर्मपंथ नष्ट होतील व फक्त अध्यात्म व विज्ञान टिकणार आहेत. हे दोघे मिळून जोडण्याचे काम करू शकतात व म्हणून अध्यात्म व विज्ञान यांचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न झाला पाहिजे. विज्ञान नीतिनिरपेक्ष आहे व जर विज्ञानाची जोड राजनीतीला मिळाली तर सर्वनाश अटळ आहे. म्हणून विनोबा गणिती भाषेत सूत्रमय पद्धतीने समजावतात राजनीती + विज्ञान = सर्वनाश / अध्यात्म + विज्ञान = सर्वोदय

विनोबा जगात तीनच शक्ती मानतात : वेदांत म्हणजे आत्मज्ञान, विज्ञान आणि विश्वास. वेदांताची व्याख्यादेखील विनोबा अशी करतात – 'वेदांत म्हणजे वेदांचा अंत. वेद म्हणजे सर्व प्रकारचे काल्पनिक धर्म. जगात जे सगळे धर्म आहेत, त्यांचा अंत म्हणजे वेदांत.'

विनोबांना विज्ञान व अध्यात्म यांत सत्याचा शोध घेणे हे समान तत्त्व दिसते. विज्ञान बाह्य प्रमाणाने शोध घेते, तर अध्यात्म आंतरिक प्रतीतीने शोध घेते. विज्ञान जीवनाला रूप व गती देते, तर अध्यात्म जीवनाला शक्ती व दिशा देते. अशा प्रकारे विनोबा अध्यात्म व विज्ञानाचा मेळ घालून दाखवतात.

मनुष्याने मनाच्या वर उठले पाहिजे असे अध्यात्म व विज्ञान दोघेही सांगतात. विनोबांचे म्हणणे असे की, 'विज्ञानाला सृष्टीच्या चैतन्यमयतेचे जसे भान होऊ लागले आहे, तसेच व्यावहारिक प्रश्नांचे भान अध्यात्माला यायला हवे. त्याने इहलोकातील व्यावहारिक समस्यांचेही निराकरण केले पाहिजे. विज्ञानाच्या कसोटीला जो पूर्णतः उतरेल, तोच खरा धर्म असेल आणि अशा धर्माच्या आचरणातून अध्यात्माचा प्रसार होईल.'

बदलत्या युगाचा धर्म

विनोबा म्हणतात, 'विज्ञान आणि आत्मज्ञान या दोन साधनांनी सर्वांचे प्रेम आणि सहकार्य साधून आपल्याला मानवप्रेमाचा धर्म स्थापन करायचा आहे. त्यात पूजा-अर्चा राहणार नसून मानवसेवा येईल.'

विनोबा म्हणतात, 'मूर्तिपूजेचे युग बदलून राहिले आहे. आता मानव-समाजाच्या रूपात भगवंताची सेवा आणि पूजा करण्याचे नवे युग आले आहे. दुःखी लोकांची सेवा, अनाथांची सेवा, भुकेलेल्यांची सेवा ही ईश्वरसेवा आहे. हीच सर्वोत्तम सेवा आहे. अशा तऱ्हेची सेवा करण्याचे प्रयत्न जेथे होतील, ती स्थाने या युगात आमच्या यात्रेची स्थाने मानली जातील.'

गावाची जनता महादेव आहे, स्वयंभू महादेव आहे. तुम्ही जर महादेवाचे पूजक असाल, तर तुम्हाला तिच्या जवळ गेले पाहिजे. लोकसेवा आमची मूर्तिपूजा आहे. गाव किंवा गावाचा समूह आमचे महामंदिर आहे.

धर्मसंस्थेपासून मुक्ती

धर्मसंस्था लोकसेवेच्या विचारानेच बनल्या गेल्या





असल्या, तरी आजची त्यांची स्थिती तशी नाही. म्हणून धर्मगुरू व धर्मसंस्थांपासून स्वतःची सुटका करून घेण्याची गरज आहे, असे विनोबा आग्रहपूर्वक सांगतात.

'भगवान आणि भक्त यांच्यामध्ये उभे राहणारे हे धर्मगुरू, पुरोहित आम्हाला तारणारे नाहीत, तर बुडविणारे आहेत. या धर्मसंस्था व या दलालांना सोडा आणि सरळ धर्माकडे व परमेश्वराकडे जाण्याचा प्रयत्न करा,' असे विनोबा सुचवितात.

धर्माचे जे काही काम आहे त्याची सगळी जबाबदारी या धर्मसंस्थांच्या पुरोहितांवर आहे, असेच लोकांनी मानल्याने धर्माकरता प्रत्येकाला स्वतः काही करावे लागते, हा विचारच लोकांनी सोडून दिला आहे. धर्माची, धर्मप्रचाराची, आचरणाची, चिंतन-मननाची – सगळ्यांची जवाबदारी गुरू, पुरोहित, मुल्ला, पादरी यांच्यावर टाकली आणि स्वतः मोकळे राहिले. त्यामुळे धर्माचे फार मोठे नुकसान झाले आहे. इतकेच नव्हे तर यामुळे अधर्मच जास्त पसरला आहे, असे विनोबा म्हणतात.

विनोबा गमतीदार पण चपखल उदाहरण देत सांगतात, समजा, मी झोपण्याची जबाबदारी एखाद्या मनुष्यावर सोपवली आणि त्याला त्याबद्दल पगारही दिला आणि तो दहा-दहा तास झोपी गेला व त्याने आपली जबाबदारी चांगल्या तऱ्हेने पार पाडली, तर मग आपण स्वतः झोप न घेऊन चालेल का? ज्याप्रमाणे माझी झोप मलाच घेतली पाहिजे, माझे खाणे मी स्वतःच खाल्ले पाहिजे, त्याचप्रमाणे माझ्या धर्मकार्याची जबाबदारी माझ्यावर आहे. पण लोक तसे करीत नाहीत. धर्मसंस्था आम्ही धर्मगुरूंच्या ताब्यात दिल्या आणि धर्माला या संस्थांच्या तुरुंगात ठेवले. म्हणून धर्मापासून नव्हे तर धर्मसंस्था व धर्मगुरूंपासून सुटका करून घेण्याची गरज आहे, हे विनोबा सांगातात.

धर्मांतर

विनोबांच्या दृष्टीने धर्म हा आत्म्याचा विषय आहे. जगात जेवढे धर्म आहेत, ते सगळे निरनिराळ्या तऱ्हेने ईश्वराच्या गुणांची उपासना करणारे आहेत. त्यांच्यामध्ये विरोध असणे शक्य नाही. इतकेच नाही तर ते परस्परांचे पूरक होऊ शकतात. एका धर्माच्या विकासात दुसऱ्या धर्माचा विकास ठरलेला आहे, असे विनोबांचे म्हणणे आहे.

सर्व धर्म समान असल्याने व सर्व धर्मांचे सार एकच असल्याने हिंदूंनी उत्तम हिंदू, मुसलमानांनी उत्तम मुसलमान व ख्रिश्चनांनी उत्तम ख्रिश्चन बनावे, असे विनोबा सांगातत.

सर्व धर्म समान असल्याने धर्मांतराची कल्पना विनोबांना योग्य वाटत नाही. त्यात केवळ संख्यावृद्धीचा विचार आहे. अशा तऱ्हेने झालेल्या संख्यावृद्धीमुळे कुठल्याही धर्माचा विकास होत नाही. म्हणून अभ्यासाद्वारे, मतपरिवर्तनाद्वारे व हृदयपरिवर्तनाद्वारे जे धर्मपरिवर्तन होते त्याच्या व्यतिरिक्त बाकी जी धर्मांतरपद्धत चालते, ती विनोबांना मंजूर नाही.

विनोबांना धर्माचा विकास हवा आहे, पण धर्मांतराद्वारे व संततीद्वारे होणारे धर्मवर्धन अर्थात् संख्यावृद्धी मंजूर नाही. अमुक धर्माच्या आई-बापाच्या पोटी जन्मला म्हणून तो त्या धर्माचा झाला, हे 'ॲटोमॅटिक यंत्र' बंद झाले पाहिजे, असे विनोबा म्हणतात.

अठरा वर्षे वयानंतर प्रत्येकाने अभ्यासपूर्वक आपला धर्म जाहीर करावा, असे विनोबांचे सांगणे आहे.

सर्वधर्मसार

अनेक भेदांतून अभेद निर्माण करणे, हे धर्माचे कार्य असले पाहिजे. जर धर्म हे कार्य करू शकला नाही, तर तो व्यर्थ ठरेल. म्हणून सगळ्या धर्मांचे सार ग्रहण केले पाहिजे, असे विनोबांचे म्हणणे आहे. विनोबांच्या दृष्टीने सगळ्या धर्मांत जो समान अंश आहे, तीच मुख्य वस्तू आहे व म्हणूनच विनोबांनी सर्व धर्मांचा मूळातून व त्या-त्या भाषेतून अभ्यास केला व कुराण-सार, ख्रिस्तसार, धम्मपद इ. पुस्तके संपादित केली.

विनोबा म्हणतात, 'कोणताही धर्म मुख्यतः गूढ अनुभवांवर, अर्थात आत्मदर्शन आणि आत्मानुभूतीच्या पायावर उभा असतो. आत्मा अत्यंत व्यापक आहे. त्याचे अनुभवही अनेक प्रकारचे असतात. सर्वच अनुभव पवित्र असतात. एकमेकांना पूरक असतात. ज्यांना अनुभव आला, त्यांच्या जीवनात ते प्रकट होतात. कधी-कधी भाषेद्वारे प्रकट होतात. जेव्हा ते भाषेद्वारे प्रकट होतात, तेव्हा त्या अनुभवांना मर्यादा पडते. म्हणजे त्यांचे प्रकाशन एकांगी होते. ते अनुभव नीटपणे प्रकट करण्याइतके सामर्थ्य मनुष्याच्या वाणीत नाही. हे सगळे

अनुभव एकत्र करावे लागतील. एकत्र केले तरी परमेश्वराचे पूर्ण दर्शन झाले, असे म्हणता यायचे नाही. हा भाग सर्व धर्मांचा सामाइक वारसा आहे.'

विनोबा सर्वधर्मसमभावात चार गोष्टी महत्त्वाच्या मानतात – १) स्वधर्मनिष्ठा, २) इतर धर्मांबद्दल आदर, ३) सर्वधर्मसुधारणा, ४) अधर्माचा विरोध.

विनोबा आग्रहपूर्वक म्हणतात की, 'वेदापूर्वीचे ईश्वरी वचन असू शकत नाही असे मानणे काय किंवा महंमद पैगंबरानंतर कोणतेही ईश्वरी वचन असणार नाही असे मानणे काय, या दोन्ही अंधश्रद्धा किंवा दुराग्रह आहेत. सर्वधर्मसमभाव मानणाऱ्यांनी हा दोष टाळला पाहिजे. धर्मांमध्ये ज्या वेडगळ कल्पना, चमत्कार, निष्फळ फळश्रुत्या आहेत – म्हणजे जप केल्याने हे प्राप्त होईल, हा ग्रंथ वाचल्यावर कामना पूर्ण होतील, बळीची प्रथा इ. गोष्टी नाकारल्या पाहिजे. त्याचप्रमाणे कुठलाही धर्म असो, त्याला मानणाऱ्यांनी धर्माला सत्तेशी जोडण्याचा विचार सोडून दिला पाहिजे. दोघांना जोडल्याने धर्माची आणि राज्याची दोघांची हानी होईल, असा इशारा देत विनोबा म्हणतात, 'धर्माचा विकास करायचा असेल तर त्याला सत्तेशी व राज्याशी जोडू नका.'

एकादश-व्रते

विनोबा अहिंसा-सत्य-अस्तेय इ. एकादश-व्रतांना धर्माचे दूध म्हणतात. त्यांच्या दृष्टीने सर्वधर्मांचे सार म्हणजे एकादश व्रते. एकादश व्रते म्हणजे आत्म्याचे रूप व आत्म्याचा सहजभाव आहेत, असे विनोबा म्हणतात.

धर्म तो, जो अंतर्बाह्य दोहोंना स्पर्श करतो. एका बाजूला चिंतन-ध्यान व दुसऱ्या बाजूला कर्म यांना जोडणारा धर्म आहे. एकादश व्रते हा असा धर्म आहे, जो आत्मशुद्धीच्या व समाजधारणेच्याही कामी येतो, असे विनोबांचे प्रतिपादन आहे.

जैनांचे पंचयाम, बौद्धधर्माचे पंचशील, योगसूत्रकाराचे पंचयम, वेदात सांगितलेले पंचविध यम ही सगळ्या धर्मांची मुख्य देणगी असल्याने, विनोबा एकादश व्रतांना सर्वधर्मांचे सार म्हणतात. पंचयमासोबत पंचनियम मानले गेले. यात भर घालून गांधीजींनी एकादशव्रते केलीत. धर्मचिंतन दाखविणाऱ्या या एकादशव्रतांना विनोबांनी श्लोकात गुंफले –

अहिंसा सत्य अस्तेय ब्रह्मचर्य असंग्रह
शरीरश्रम अस्वाद सर्वत्र भयवर्जन।
सर्वधर्मी समानत्व स्वदेशी स्पर्शभावना
ही एकादश सेवावी नम्रत्वे व्रत-निश्चये।।

जीवनशुद्धीच्या साधनेनेच धर्मचिंतन परिपूर्ण होते व जीवनशुद्धीसाठी विनोबा एकादशव्रतांची आवश्यकता मानतात.

मृत्यू

मृत्यू व पारलौकिक जीवन हेही धर्माचे अंग आहे. १९३५ पासून विनोबांनी, सायंकाळच्या प्रार्थनेनंतर 'मौनपूर्वक मरण्याचा' अभ्यास सुरू केला. बहात्तर वर्षे म्हणजे जवळ-जवळ सहा तपे त्यांनी मृत्यूचे चिंतन, त्याचा अभ्यास व मृत्यूची तयारी केली.

देहाहून आत्मा भिन्न आहे व तो अमर आहे. पूर्वजन्म व पुनर्जन्म आहे, मृत्यूचा अर्थ प्राणाला विश्रांती देणारी निद्रा असाच आहे. मृत्यूच्या वेळी जो विचार चित्तात तीव्र असेल, तोच दुसऱ्या जन्मात जोरदार सिद्ध होतो. तीच शिदोरी घेऊन जीव पुढच्या यात्रेस निघतो. प्रारब्धच बलवान आहे. प्रारब्धक्षय झाल्यावरच मृत्यू येतो. ही केवळ विनोबांची विचारसरणीच नव्हे तर श्रद्धास्थाने आहेत. त्यांच्या दृष्टीने या मूलभूत श्रद्धा म्हणजेच परम सत्य आहे व हे परम सत्य म्हणजेच धर्माचे एक अंग आहे.

विनोबांनी 'गीता-प्रवचनां'च्या दुसऱ्या, आठव्या व तेराव्या अध्यायांत मृत्युसंदर्भात आपले चिंतन सांगितले आहे. विनोबा म्हणतात – 'मी मरतुकडा देह नव्हे, देह केवळ वरचा क्षुद्र पापुद्रा आहे, हा एक सिद्धान्त. मी कधीही न मरणारा, अखंड आणि व्यापक आत्मा आहे, हा दुसरा सिद्धान्त. हे दोन्ही मिळून एक पूर्ण तत्त्वज्ञान होते...... आत्मतत्त्वाची अखंडता आणि देहाची क्षुद्रता ह्या गोष्टी समजण्याला कठीण नाहीत. कारण त्या सत्य वस्तू आहेत....... देहाच्या पलीकडे अविनाशी निष्कलंक आत्मतत्त्व आहे, ते मी आहे. त्या आत्मतत्त्वासाठी हा देह मला मिळाला आहे......माझी देहावर सत्ता चालली पाहिजे. मी देह वापरीन व हित-मंगल समृद्धी करीन..... देह व आत्मा या अलग वस्तू आहेत...... देह हे निमित्तमात्र साधन आहे, परमेश्वराने दिलेले हत्यार आहे.

ज्या दिवशी त्याचा उपयोग संपेल, त्या दिवशी हा देह फेकून द्यायचा आहे.'

विनोबांच्या दृष्टीने मृत्यू ही ईश्वराची देणगी आहे. मृत्यूचे मानले गेलेले दुःख वास्तविक जीवनाचे दुःख आहे. म्हणून विनोबा म्हणतात, 'रोगादिकामुळे होणारे दुःख मृत्यूचे नसून जीवनातील असंयमाचे फळ आहे. मृत्यू त्यातून सोडविणारा आहे. मृत्यूचा त्याच्याशी संबंध नाही. म्हणून मृत्यूच्या माथी विनाकारण मारलेले हे शारीरिक दुःख वजा केले म्हणजे आणिक दोन दुःखे शिल्लक राहतात. एक–पूर्वपापांच्या स्मृतीपासून होणारे, दोन – आसपासच्या मंडळींना सोडावे लागणार या आसक्तीचे. पहिल्याबद्दल मृत्यू कसा जबाबदार? ते जीवनातील पापाचे फळ आहे. दुसरे मोहाचे आहे. सारांश, एकंदर दुःखे चार – १) शरीरवेदनात्मक, २) पाप-स्मरणात्मक, ३) सुहृदमोहात्मक, ४) भावी चिंतात्मक. आणि याला उपाय अनुक्रमे १) नित्यसंयम, २) धर्माचरण, ३) निष्कामता, ४) ईश्वराविषयी श्रद्धा हे विनोबांनी सांगितले आहे.

'मरणाचे निरंतर स्मरण असणे, बुद्धीमध्ये मरण-मीमांसा करून निःशंकता आणणे, आणि रोज रात्री निजण्यापूर्वी मरणाभ्यास करणे अशी तिहेरी साधना करीत राहिले पाहिजे.' असे विनोबा आग्रहपूर्वक सांगातात.

धर्म गूढ अनुभवावर अर्थात आत्मदर्शन व आत्मानुभूतीच्या पायावर उभा असतो. हा धर्मानुभव जेव्हा भाषेद्वारे अभिव्यक्त होतो, तेव्हा भाषेच्या मर्यादा अभिव्यक्तीलाही येतात. एका मर्यादेपर्यंत शब्दांत काही सांगता येऊ शकेल; पण त्यापुढचे सगळे आचरणातून उमजून घ्यावे लागते.

सर्वसामान्य लोकांना विनोबांचे धर्मचिंतन आकलन झाले व लोकांना स्वधर्माचे भान आले ते विनोबांच्या आचरणातून, कृतीतून व कार्यक्रमातून. म्हणूनच मोहग्रस्त जमीनदारांनी विनोबांना ४७ लाख एकर जमीन भूदानात दिली; चार हजार गावांतील गावकऱ्यांनी स्वतःच्या जमिनीवरील मालकी हक्क गावाला देऊन गावे ग्रामदान केली; चंबळचे डाकू विनोबांना शरण आले; हजारो युवक कॉलेजचे शिक्षण व नोकरी सोडून सर्वोदयाचे कार्यकर्ते झाले, अनेक स्त्री-पुरुष ब्रह्मचारी राहिले, मोठ्या प्रमाणात स्त्रिया विनोबांच्या ब्रह्मविद्या मंदिर आश्रमात साधक बनून राहिल्या. विनोबांच्या धर्मचिंतनाचा हा प्रभाव होता.

विनोबांनीच एक उदाहरण देत स्पष्ट केले आहे की, नदीचे पाणी अनेक धारांनी खाली कोसळत असते, पण जे पाणी गोमुखातून पडते तेवढेच तीर्थ म्हणून प्राशन केले जाते. कृतिशील व्यक्तीचेच बोल लोक स्वीकारतात. त्याचेच आचरण अनुसरतात. विनोबांच्या आचरणातून त्यांचा धर्मविचार सर्वसामान्यांनी अनुसरला.

शरीरागत, शरीराला ओळखणारे, शरीराहून भिन्न तत्त्व जो आत्मा आहे. तसेच सृष्टीत राहणारे, सृष्टीला ओळखणारे, सृष्टीहून भिन्न तत्त्व अर्थात अधिष्ठानरूप जे तत्त्व, अधिष्ठानशक्ती म्हणजेच ईश्वर असे विनोबा सांगतात. या ईश्वरावर विनोबांची श्रद्धा आहे. ईश्वराच्या अस्तित्वाविषयी ते निःशंक आहेत. एके ठिकाणी विनोबा म्हणतात, समोरच्या कंदिलाच्या अस्तित्वाविषयी मी साशंक आहे; पण ईश्वराच्या अस्तित्वाविषयी माझ्या मनात कुठलीही शंका नाही.

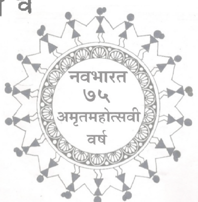
विनोबांची ईश्वरावर अशी असीम श्रद्धा आहे. धुळ्याच्या तुरुंगात विनोबांनी गीता-प्रवचने दिली. सानेगुरुजींनी तेव्हाची आठवण सांगितली आहे, 'विनोबा नवव्या अध्यायावर बोलायला उभे राहिले आणि त्यांच्या डोळ्यांतून अश्रुधारा वाहू लागल्या. पाच मिनिटे ते बोलू शकले नाहीत. या दृश्यानेच समोरच्याची ईश्वरावरील श्रद्धा वाढत होती, दृढ होत होती.'

विनोबांच्या दृष्टीने भूदान-यज्ञ म्हणजे जमिनीचे केवळ हस्तांतर एवढे स्थूल कार्य नव्हते. हृदयपरिवर्तन, समाज-परिवर्तन यांबरोबरच ते आध्यात्मिक कार्य होते. विनोबा म्हणत, 'हे आध्यात्मिक उत्थानाचे कार्य आहे. याद्वारे मोह-ममतेपासून मुक्ती मिळेल. सगळ्यांच्या हृदयाची शुद्धी होईल. भूदान-यज्ञाचे अधिष्ठान हृदयशुद्धी आहे.'

विनोबा भूदान-यज्ञाला धर्मचक्रपरिवर्तनाचे कार्य मानीत. त्यांच्यासाठी हा धर्माचा नवा प्रयोग होता. ते म्हणत, 'समान आत्माच समतेचा आधार आहे. आपण सर्व आत्मरूप आहोत. ब्रह्म-विद्येच्या परिशुद्ध विचार-प्रचारासाठी हा भूदान-यज्ञ आहे.'

एकादश व्रतांतील अर्थनीती सांगणारे अस्तेय व





अपरिग्रह या व्रतांचे भान विनोबांनी भूदानाद्वारेच लोकांच्या मनावर ठसविले.

विनोबांचे दलित-वस्तीत राहणे, वैद्यनाथधाम मंदिरात दलितांसह प्रवेश करताना सनातन्यांकडून त्यांनी खाल्लेला मार, जगन्नाथ मंदिरात फ्रेंच कार्यकर्तीला प्रवेश नाकारला म्हणून व कलकत्त्याला कालिमातेच्या मंदिरांत बळी-प्रथा असल्याने या दोन्ही मंदिरांत विनोबांचे न जाणे, पंढरपूरच्या देवळात व अजमेरच्या दर्ग्यात सर्वधर्मीय स्त्री-पुरुषांसह केलेला प्रवेश; यातून धर्मसुधारणेचा संकेत लोकांना मिळत होता.

देहभिन्न आत्म्याचे भान विनोबांना फारच लहान वयात आले होते. शाळा-कॉलेजमध्ये असताना जेव्हा असह्य डोकेदुखी सुरू होई, तेव्हा ते मोठ्याने म्हणत, 'हे डोके म्हणजे मी नाही. मी म्हणजे देह नाही.' बिहारला भूदान-पदयात्रेत असताना त्यांना ताप आला. ताप चढत गेला. जीवन-मृत्यूची सीमारेषा दिसू लागली. तरीही औषध घेणे त्यांनी नाकारले व म्हणाले, 'आता मी वेदनेच्या हिमालयावर पोचलो आहे.' १९७५ साली विनोबांना खोकल्याचा त्रास सुरू झाला. गळयाला आराम मिळावा म्हणून वाफ देण्याचे ठरले. पण नर्सच्या हातून चूक झाली. उकळते पाणी घशात जाऊन घसा पोळला. विनोबांना त्या वेदनेविषयी विचारले. विनोबांनी कागदावर लिहिले, 'आनंदाचे डोही आनंद तरंग.'

देहाला अत्यंत वेदना होत असताना, चित्त त्यापासून पूर्ण अलिप्त ठेवणे ध्यानयोगाने शक्य असले, तरी विनोबा त्याला महत्त्व देत नाहीत. 'वेदनेचे ज्ञान होत असूनही, आम्ही त्या वेदनेला जाणत आहोत, आम्ही त्या वेदनेहून भिन्न आणि तिचे साक्षी आहोत, असे समजून अंतःस्थिती चलित होऊ देऊ नये,' हा विनोबांचा विचार, त्यांच्या अंतिम प्रायोपवेशनाच्या काळात लोकांनी पाहिला, अनुभवला, तेव्हाच देहभिन्न आत्म्याचा, आत्म्याच्या अमरत्वाचा विनोबांचा धर्मविचार लोकांवर ठसला.

विनोबांच्या धर्मचिंतनाचे सार, त्यांनीच श्लोकबद्ध केलेली एकादशव्रते आहेत. त्यांनी सांगितलेल्या सर्वधर्मांचेही हेच सार आहे. विनोबांच्या रूपाने एकादशव्रते मूर्त झालीत, असे जर माझ्यासारख्या कार्यकर्त्याने म्हटले तर त्यात अतिशयोक्ती नाही. विनोबांच्या धर्मग्रंथातून नव्हे तर विनोबांच्या कृतीतून आम्ही हे धर्माचे सार जाणले.

एकदा आश्रमाच्या संरक्षणासाठी आश्रमवासीयाने कुत्रा आणला. विनोबा त्याला म्हणाले, 'आश्रमाचे संरक्षण कुत्रा करणार की एकादशव्रत करणार?'

एकादशव्रतांच्या पालनानेच व्यक्तीचे आणि समाजाचे कल्याण होणार आहे. ही एकादशव्रते तुमच्या-आमच्या जीवनात उतरोत. व्रते आचरण्याची शक्ती तुम्हा-आम्हाला मिळो, अशी त्या दयाघनाकडे प्रार्थना करून, हे विवेचन येथे थांबवतो.

जय जगत्!

तौलनिक परिप्रेक्ष्यात भारतीय नागरी समाजाचे परिशीलन

विठ्ठल दहिफळे

पश्चिमी सभ्यतेमध्ये विकसित झालेल्या नागरी समाज आणि राज्यसंस्थांच्या पारस्परिक संबंधांची चर्चा सार्वजनिक चर्चाविश्वात सतत होत असते. 'Civil Society' या इंग्रजीमधील संज्ञेचे 'नागरी समाज' हे मराठीमधील रूपांतर तंतोतंतपणे बरोबर आहे असे नाही; पण मराठी चर्चाविश्वात ते बऱ्यापैकी रूढ झाल्यामुळे सर्रास वापरले जात आहे. नागरिक समाज, नागरिक संघटना याही अर्थाने Civil Society ला संबोधले जाते. सदरील लेखात माध्यमांनी आता बऱ्यापैकी प्रचारात आणलेल्या 'नागरी समाज' या संज्ञेचा वापर करण्यात आला आहे. प्रगत पुढारलेल्या देशांबरोबरच विकसनशील आणि मागासलेल्या देशांतही संख्या कमी असली तरी नागरी समाजाच्या संघटनांचा आढळ बऱ्यापैकी आहे. कॅनडा या देशात दहा लाखांहून अधिक नागरी सामाजिक संघटना आहेत. भारतात ही संख्या वीस लाखांहून अधिक आहे. त्यामुळे 'नागरी समाज' म्हणजे नेमके काय? नागरी समाजाच्या संघटनांचा उदय आणि विकास कसा घडून आला? या संघटना करतात तरी काय? त्यांची कोणत्या मूल्यांवर श्रद्धा असते? मूलतः पश्चिमी सभ्यतेमध्ये विकसित झालेल्या नागरी समाजाच्या संकल्पनेचे भारताच्या नागरी समाजाशी कशा प्रकारे तौलनिक नाते आहे? भारतीय नागरी समाजाचे आजचे स्वरूप काय आहे? इत्यादी प्रश्नांचा ऊहापोह करणे आवश्यक होऊन बसते.

नागरी समाज म्हणजे काय?

नागरी समाज म्हणजे नेमके काय हे ठरविणे तसे कठीण आहे. कारण राजकीय सिद्धान्तातील अन्य संज्ञांप्रमाणे या संज्ञेच्या अर्थाबाबतही एकवाक्यता नाही. नागरी समाजाचा उदय समाजातूनच होतो हे जरी खरे असले, तरी नागरी समाज संपूर्ण समाजाचे प्रतिबिंब असू शकत नाही; फारतर तो एक भाग असू शकतो. सार्वभौम राज्यसंस्थेच्या परिघात एकवटलेल्या समाजात एकाच वेळी वेगवेगळे हितसंबंध विद्यमान असतात, बऱ्याच अंशी ते परस्परविरोधी असल्यामुळे एक नागरिक समाजाची कल्पना संभवत नाही. पण काही वेळा समाजाच्या राजकीय इतिहासात असे काही प्रसंग येतात, की संबंध सामाजिक समूहांना आपल्या गटांचे, समूहांचे हित बाजूला सारून प्रदेशातील सकल समाजाच्या हिताचा विचार करावा लागतो. विशेषतः परकीय सत्तेच्या जोखडातून मुक्त होऊ पाहणाऱ्या समाजात या प्रकारची एकराष्ट्रीय भावना परस्परविरोधी हितसंबंधांचा निरास करीत असते. स्वातंत्र्य प्राप्त होईपर्यंत ही स्थिती कायम राहते. परंतु स्वतःचे राज्य स्थापन होताच समूहभावना बलवत्तर होत जाऊन राज्यसत्तेवर त्या प्रभाव टाकावयास सज्ज होतात. या प्रसंगात एक नागरिक समाज निर्माण झाल्याचा साक्षात्कार होतो; परंतु वास्तव वेगळे असून भेदांनी युक्त परंतु एकराष्ट्रीय भावनेने (स्वातंत्र्य) दबलेले असेच असते.

नागरी समाजाच्या जडणघडणीत मानवी गरजा आणि विवेकशक्तीचे स्थान अत्यंत महत्त्वाचे असते. न्यायाच्या बाजूने विचार करणारी व्यक्तीची विवेकबुद्धी सार्वजनिक जीवन दृढमूल करीत असते. नागरी समाजाचा वावरही सार्वजनिक क्षेत्रातच असतो. व्यक्तीच्या सार्वजनिक जीवनातील विशिष्ट व मर्यादित उद्दिष्टांची पूर्तता करण्याचे कार्य नागरी समाज करीत असतो. नागरी समाजाची उद्दिष्टे आणि मर्यादा काय असाव्यात याबाबत मतभिन्नता असली, तरी काही मुद्द्यांच्या बाबतीत मात्र विचारवंतांत बऱ्याच अंशी एकवाक्यता असते. उदा., नागरी समाजाचे कार्यक्षेत्र हे राज्याच्या कार्यक्षेत्रापेक्षा वेगळे आणि स्वतंत्र असते. प्रबोधनकाळापासून यूरोपात नागरी समाजाला पहिल्या टप्प्यात धर्मसत्तेशी व दुसऱ्या टप्प्यात राज्यसत्तेशी संघर्ष करावा लागला व आजही करावा लागतोय. संघटित धर्मशक्ती आणि राज्यशक्ती-कडून समाजावर अन्याय होण्याची शक्यता असल्यामुळे न्यायाच्या शोधात राज्यापेक्षा नागरी समाजाचे कार्यक्षेत्र वेगळे असल्याचा दावा केला जातो. धोरणांची आखणी आणि अंमलबजावणी हे राज्याचे कार्यक्षेत्र असेल, तर त्याच्यातील रास्ततेचा शोध घेणे हे नागरी समाजाचे

कार्यक्षेत्र असेल, असे समजावे. परंतु अनेक वेळा असे दिसते, की राज्य आणि नागरी समाजाच्या स्वतंत्र कार्यकक्षा पुसट होत जाऊन त्या एकमेकांत मिसळतात तरी किंवा परस्परांच्या कार्यक्षेत्रात हस्तक्षेप करून एकदुसऱ्याचा अजेंडा पळविण्याचा प्रयत्न तरी करतात. उदाहरणार्थ, पहिल्या महायुद्धानंतर नाझी जर्मनी आणि फॅसिस्ट इटालीमध्ये आक्रमक राष्ट्रवादाची झालर पांघरलेल्या नागरी समाजाचे कार्यक्षेत्र अधिकारशाहीवादी राज्यसंस्थेने गिळंकृत केले. सोव्हिएट रशियात जुलमी झारशाहीविरुद्ध उभा राहिलेला नागरी समाज लेनिनच्या नेतृत्वाखाली एकपक्षीय साम्यवादी राज्यव्यवस्थेत परिणत झाला. स्वायत्त नागरी समाजाचा कृतिकार्यक्रम राज्यसंस्थेने पळवून नागरी समाजाच्या संघटनालाच निष्प्रभ केल्याची अशी अनेक उदाहरणे मिळू शकतील.

'कुटुंब' आणि 'राज्य' किंवा 'खाजगी क्षेत्र' आणि 'राज्याचे क्षेत्र' यांमधला अवकाश नागरी समाजाच्या वावराचा अवकाश असतो. परंतु प्रत्येक वेळी हा वावर आदर्श असतोच असे नाही. आदर्श सापेक्ष असते हे मान्य करूनही समष्टीच्या हिताचा विचार महत्त्वाचा मानला तर नागरी समाज त्याला खरा उतरतोच, असे नाही. राज्य हे जर दमनकारी असेल तर मूलतत्त्ववादी म्हणतील, धर्माचे राज्य श्रेष्ठ; गांधीवादी म्हणतील, ग्रामकेंद्रित व्यवस्था कधीही चांगली; तर मार्क्सवादी म्हणतील, राज्य आणि वर्गविरहित समाजवादी व्यवस्था भांडवली राज्यव्यवस्थेला उत्तम पर्याय म्हणून स्वीकारली पाहिजे. मुद्दा असा, की राज्याला पर्याय म्हणून आजच्या घडीला आपण नागरी समाजाचा विचार करणार काय? काळाची चक्रे उलटी फिरवून धर्मराज्याची प्रस्थापना शक्य आहे काय? राज्य आणि नागरी समाजाचे नाते बऱ्याच वेळा द्वंद्वात्मक असते म्हणून अफाट राज्यसंस्थेची जागा नागरी समाज घेऊ शकतो काय? विचाराअंती या प्रश्नांची उत्तरे नकारात्मक येत असतील, तर राज्याला पर्याय म्हणून आज नागरी समाजाची अभिनिवेशी भाषा जी केली जाते आहे, ती थांबविली पाहिजे. सामाजिक अवकाश म्हणून नागरी समाजाचा जरूर विचार करता येऊ शकेल. यात प्रामुख्याने व्यक्तीच्या राजकीय, सामाजिक, आर्थिक आणि सांस्कृतिक समूहजीवनाचा अंतर्भाव करता येईल. ज्या योगे व्यक्ती आपले समूहजीवन अधिकाधिक समृद्ध करण्याचा प्रयत्न करते त्या-त्या सर्व बाबी मग आपोआपच नागरी समाजाच्या कार्यकक्षा व्हायला लागतील. अर्थात हे सर्व राज्यसंस्थेच्या परिघाबाहेरच होऊ शकेल, हे लक्षात घ्यावे. नागरी समाजाच्या कार्यक्षेत्रात समाजातील स्वयंसेवी संघटना आणि अन्य संघटनांचा समावेश करता येईल; पण परिवार आणि जात यांचा त्यात समावेश होत नाही.

नागरी समाज अमुक एका राजकीय व्यवस्थेशी निगडित असतो का? असाही एक प्रश्न उपस्थित करता येईल. विशेषतः अभिजात उदारमतवादी नागरी समाजाचा लोकशाही व्यवस्थेशी अभिन्न संबंध असल्याचे सांगतात; पण वस्तुस्थिती तशी नाही. नागरी समाजाचे कोणत्याही व्यवस्थेशी एकास एक असे नाते असू शकत नाही. तसे असते तर पहिल्या महायुद्धानंतर फॅसिस्ट आणि नाझी व्यवस्थेने नागरी समाजाचा अजेंडा खाऊन टाकलाच नसता. उभय राज्यव्यवस्था अधिकारशाहीवादी होत्या, हे लक्षात घ्यावे. आज मध्यपूर्वेतील अनेक देशांत जुनाट हुकूमशाही राजवटीविरुद्ध लोकशाही अधिकारासाठी नागरी समाजाचा संघर्ष सुरू आहे. त्यामुळे केवळ लोकशाही राज्यव्यवस्थेतच नागरी समाजाचा आढळ असतो, या दाव्याला अर्थ नाही; उलटपक्षी, अधिकारशाहीवादी राज्यातच नागरी समाज अधिक चैतन्यशील असतो, हे सत्य नाकारता येत नाही.

आधुनिक नागरी समाजाच्या परिघाबाहेर राहिलेल्या (सक्रिय-निष्क्रिय) समाजाचे संज्ञीकरण कसे करावयाचे, हादेखील एक प्रश्नच आहे. विशेषतः मागासलेल्या देशात भाकरीचा चंद्र शोधण्यातच ज्या लोकसंख्येचे उभे आयुष्य खर्च होते, अशा विशाल लोकसंख्येला ना राज्यसंस्था सामावून (समान संधी या अर्थाने) घेते, ना नागरी समाजाबद्दल त्यांना आस्था असते. एका अर्थाने राज्यसंस्था आणि नागरी समाजाच्या संस्था त्यांच्याशी जैव नाते प्रस्थापित करण्यात अयशस्वी झाल्यामुळे राजकीय दृष्ट्या उदासीन असलेल्या समाजाचा समावेश कशात करायचा, हा एक प्रश्नच आहे. पार्थ चटर्जीसारख्या भारतीय विचारवंताने राज्य आणि नागरी समाज यांच्यातील मधला अवकाश 'राजकीय समाजाने' व्यापला असल्याचे म्हटले

आहे. त्यांच्या मते राजकीय समाज अशा संस्था आणि कृतींचे क्षेत्र आहे, की जिथे हितसंबंधांसाठी राज्य आणि नागरी समाज यांतील रिकामा अवकाश त्याच्या प्रभावाने व्यापला जातो. इथे जागृतता हितसंवर्धनासाठी महत्त्वाची मानली आणि ती तशी असली तरी अजागृत समाज दोन अंगुळे का होईना, शिल्लक राहतोच. त्याचे काय करायचे, हा एक पेचच आहे. लोकसंख्ये (Population)-पेक्षा राजकीय समाजाचे कार्य निराळे असून राजकीय समाज संघटित समुदायाच्या हितसंबंधांचा आविष्कार घडवितो. तुलनेत लोकसंख्या आदर्शापेक्षा व्यवहाराला महत्त्व देत अधिक वैयक्तिक होत असते. कुटुंब हे त्याचे छोटे रूप आहे.

नागरी समाजाची मूल्ये :

नागरी समाजाची संकल्पना म्हणजे नेमके काय, याचा येथवर उलगडा करून झाल्यानंतर दुसरा प्रश्न उपस्थित करावा लागतो; तो म्हणजे नागरी समाजाचे मूल्यात्मक आधार काय किंवा तात्त्विक गाभा काय असू शकतो? इथेही मतभिन्नता आढळते. विचार-संप्रदायानुसार नागरी समाजाच्या मूल्याग्रक्रमात फरक पडत गेल्याचा दिसतो. सबंध उदारमतवादी परंपरा व्यक्तीला प्राथम्य देते. त्यामुळे नागरी समाजाच्या त्यांच्या कल्पनेत व्यक्तिवादी मूल्य महत्त्वाचे राहील. याउलट, मार्क्सवादी परंपरा समष्टीला अधिक महत्त्व देत असल्यामुळे समाजाच्या, त्यातही उपेक्षितांच्या हक्काचा प्राधान्याने विचार करणाऱ्या मूल्यांना अग्रक्रम देईल. तथापि, समाजाच्या भौतिक वास्तवाचाही मूल्याग्रक्रमांवर प्रभाव असतोच, हेदेखील ध्यानात घ्यावे लागेल. असे असले तरी समता, स्वायत्तता, प्रवेश व बहिर्गमनाचे स्वातंत्र्य, करार, निर्णयनिर्मितीची प्रक्रिया, सदस्यांचे मौलिक हक्क आणि कर्तव्ये इत्यादी नागरी समाजाची म्हणून काहीएक मूलतत्त्वे सहज सांगता येऊ शकतील. साधारणपणे या मूल्यात्मक उद्दिष्टांभोवती नागरी समाज कार्य करीत असतो, असे म्हणता येईल.

नागरी समाजाचा उदय आणि विकास :

नागरी समाजाचा उदय आणि विकास नेमका केव्हा, कुठे आणि कसा घडून आला, हे ठरविणे तसे कठीण आहे. मानवी जीवनातील भिन्नत्व अणि विवेकशक्ती हे नागरी समाजाचे मूळ आहे. आधुनिक समाज अस्तित्वात येण्यापूर्वी एका किंवा काही संस्थांकडून अनेक कार्ये पार पाडली जात असत. उदा., आदिवासी समाजात टोळीप्रमुख हा सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय तसेच आर्थिक अशी एकाच वेळी अनेक कार्ये पार पाडीत असे. आधुनिक समाजामध्ये परिवार, नागरी समाज, राज्य, अर्थव्यवस्था इत्यादी क्षेत्रे विभिन्न कार्ये पार पाडताना दिसून येतात. कार्यभिन्नत्वाची प्रक्रिया जसजशी गतिमान होत गेली, तसतसे कार्यविशेषीकरण घडून ते संस्थीकरणात परिणत होत गेले, असे पश्चिमी राजकीय सिद्धान्त मानतो. नागरी समाजाच्या संस्थाही याला अपवाद नाहीत. नागरी समाजाच्या संस्था मानवी गरजा आणि विवेकशक्तीचे फलित आहे, या प्रमेयावर विश्वास ठेवायचा झाल्यास नागरी समाजाच्या विकासाच्या तीन अवस्था वा टप्पे सांगता येऊ शकतात.

अ) पहिली अवस्था

यात मध्ययुगातील युरोपातील राजकीय घडामोडी-पर्यंच्या दीर्घ टप्प्याचा समावेश करता येईल. प्राचीन काळी ग्रीक नगरराज्यातील रिपब्लिकॅनिझम समाज आणि राज्य असा फरक करीत नसला, तरी नागरी समाजाला आवश्यक असलेले पहिले सामूहिक जीवन तिथे सुरू होऊन city या संकल्पनेला महत्त्व प्राप्त झाले. नागरिकत्व आकाराला आले. नागरिकांनी सार्वजनिक निर्णयप्रक्रियेत सहभागी झाले पाहिजे व त्यासोबत येणारे उत्तरदायित्वही स्वीकारले पाहिजे, ही मान्यता होती. याकरिता नागरिकांनी काही गुण अंगी बाणविले पाहिजेत. त्यांना ते civil virtue असे संबोधीत असत. त्याची चर्चा **प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल**च्या तत्त्वज्ञानात येऊन जाते. इथे एक बाब लक्षात घेतली पाहिजे. ती अशी, की ग्रीकांनी नागरी जीवनाची पायाभरणी केली असली, तरी हे नागरिकत्व खूपच मर्यादित होते. परकीय, गुलाम, स्त्रिया, वृद्ध, मुले, व्यावसायिक असा कितीतरी मोठा वर्ग नागरिकत्वाच्या हक्कापासून वंचित असल्यामुळे ज्या आधुनिक अर्थाने नागरी समाजाची आज आपण कल्पना करतो, तो त्या वेळी अस्तित्वात नव्हता. फारतर त्याचा पाया रचला गेला, एवढे म्हणता येईल. रोमनांनी मात्र शिस्तबद्ध सामूहिक जीवनाची पायाभरणी केलेली दिसते.



सिव्हिल सोसायटी हा शब्दप्रयोग येथेही दिसत नाही.

एक बाब ठळकपणे नोंद घेण्यासारखी आहे व ती म्हणजे पश्चिम जेव्हा civil society असा शब्दप्रयोग करते, तेव्हा civil काय आणि uncivil काय, हे त्यांनी ठरविलेले असते. सामूहिक प्रयत्नातून समाजाचे भले (social good) करण्याची एक काळजी सिव्हिलमध्ये असते. ज्यात ती नसते ते अर्थातच अनसिव्हिल असेल. **थॉमस ॲक्विनॉस**च्या तत्त्वज्ञानात ज्या दातृधर्माची (charity) कल्पना आली आहे, त्याचा संबंध सिव्हिलशी जोडता येईल. त्यात त्यांनी seven spiritual aids आणि seven good works सांगितले आहेत. म. गांधींनीही समाजाने ज्यांपासून दूर राहिले पाहिजे, अशी सप्त महापातके (Seven social sins) सांगितली आहेत हे विशेष! हे दातृत्व सामाजिक भांडवलाला (Social Capital) जन्म देऊन नागरी समाजाची पायाभरणी करते.

ब) दुसरी अवस्था :

धामधुमीच्या मध्ययुगाचा अस्त होतो. प्रबोधनाचे युग अवतरते. तेथून विवेकवादाचा प्रवास सुरू होतो. धर्म नावाच्या रचनेचा चांगल्या समाजाच्या बांधणीत खरोखरीच उपयोग आहे काय, याची चर्चा सुरू होते. राजकीय सत्तेवर चर्च आणि राज्यसंस्था दावे सांगायला लागतात. हा दोन तलवारींचा सिद्धान्तअसतो. इथे प्रबोधन चळवळीचे दोन महत्त्वपूर्ण प्रभाव दिसून येतात. **एक**, दैवी सिद्धान्ताचा आधार घेऊन राज्यसंस्था धर्माच्या अधीन राहण्यास नकार देते. त्यामुळे सार्वभौम राज्यसंस्थेची स्थापना घडून येते. मॅकियाव्हेली, हॉब्ज व बोदँचा सशक्त राज्यसंस्थेच्या संदर्भातील विचार या ठिकाणी लक्षात घ्यावा लागतो. या वेळपावेतो भारतात अजूनही राजे-रजवाडे-संस्थानिक आणि सामंतशाहीचे प्राबल्य होते. **दोन**, प्रबोधनाच्या चळवळीचा आणखी एक प्रभाव म्हणजे विवेकवादाचा परिणाम म्हणून चर्चमध्येच दुफळी पडून परंपरांना नकार देणारा नवा प्रॉटेस्टंट पंथ जन्माला येतो, जो पुढे चालून नागरी समाजाच्या विकासाचा मुख्य आधार बनतो. **हॉब्ज**चे तर्कशास्त्र स्वतंत्र नागरी समाजाच्या दिशेने वाटचाल करीत होते हे मान्य करूनही राज्य आणि नागरी समाजात अंतर करून राजकीय प्रक्रियांना समजून घेण्यास फारच कमी अवकाश शिल्लक राहतो. कारण व्यक्तीच्या सामुदायिक जीवनाची राजकीय, आर्थिक, सामाजिक व सांस्कृतिक अशी सर्वच कार्ये राज्य आणि तिच्याशी संबंधित असणाऱ्या संस्थांकडून पार पाडली जात असत आणि त्या संस्थांची चर्चा करण्याची मुभा नागरी समाजाला नसे. थोडक्यात, बलवान राज्यसंस्थेचा विचार स्वायत्त नागरी समाजावर हावी झाला, असे या घटनेचे वर्णन करता येऊ शकेल.

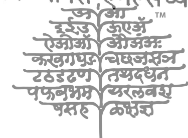
आधुनिक अर्थाने स्वायत्त नागरी समाजाच्या विकासाचे श्रेय सामाजिक करारवाद्यांच्या श्रेणीमधील **जॉन लॉक** या ब्रिटिश विचारवंताला द्यावे लागेल. सामाजिक करारवाद्यांनी राज्याचे मूळ शोधण्याबरोबरच राज्याचे प्रयोजन काय? राज्य आणि समाज यांचे नाते काय? याचीही चर्चा केली. विचारक्षम विवेकी माणसांनी नागरी समाज निर्माण केला. अनिश्चितता संपली. नैसर्गिक समाजापेक्षा हा समाज वेगळा होता. स्वतःच्या सार्वजनिक जीवनाचा तो स्वतःच शिल्पकार झाला. लॉक इथे नैसर्गिक हक्काची कल्पना मांडून त्याच्या रक्षणाकरिता राजकीय समाजाने दुसरा करार घडवून शासनसंस्थेची स्थापना केली, असे नमूद करतो. जनतेचे भले करणे ही जबाबदारी आता राज्यसंस्थेची म्हणजेच शासनाची असते आणि राज्यसंस्था नैसर्गिक हक्कांचे संरक्षण करते की नाही, हे पाहण्याची जबाबदारी स्वतंत्र नागरी समाजाची असते, असे लॉकला वाटते. राज्यसंस्था आपली जबाबदारी पार पाडण्यात टाळाटाळ करीत असेल वा असमर्थ असेल, तर राज्याच्या आज्ञा पालन करण्याचे बंधन लोकांवर राहत नाही, हे तो ठासून सांगतो. हा लॉकचा राजकीय आबंधनाचा विचार स्वायत्त नागरी समाजाचा पाया मजबूत करतो. इथे जबाबदारी, उत्तरदायित्व इत्यादी लोकशाहीची तत्त्वे रुजतात. भांडवलशाहीच्या विकासाबरोबरच या प्रकारचे विचार मांडले जात, हे लक्षात ठेवले पाहिजे. यामुळेच व्यक्ती जन्मतः स्वयंभू आहे आणि ती आता राज्य नावाच्या यंत्रणेखाली संघटित झाली आहे; त्यामुळे तिच्यावर कमीत कमी बंधने लादून अधिकाधिक स्वातंत्र्य दिले पाहिजे, हा विचार बळावतो. खाजगी संपत्तीचा अधिकार लॉकनेही नागरी समाजाचे सारतत्त्व म्हणून सांगितला आहे.

लॉक आणि मॉन्टेस्क्यू यांच्या विचारांचा समन्वय घडवून आणणारी **हेगेल**ची नागरी समाजाची कल्पना त्याच्या Philosophy of Rights या ग्रंथात व्यक्त झाली आहे. व्यक्ती आणि राज्य यांत संतुलकाची भूमिका नागरी समाजाने पार पाडावी असे **मॉन्टेस्क्यू**चे मत होते. हेगेलही राज्य हे नागरी समाजापेक्षा अधिक व्यापक असल्याचे सांगतो. हेगेलच्या मते नागरी समाजात मानवी संबंध करारात्मक होत जातात, व्यक्तिगत अहंकाराला कोणतीही मर्यादा राहात नाही. त्यामुळे येथे व्यक्तीला प्राप्त असलेले स्वातंत्र्य हे अपूर्ण व आंशिक आहे. समाजातील भावपोषण कमी होत जात एक प्रकारची परात्मकता येते. मानवी संबंध जसजसे करारात्मक व्हायला लागतात, तसतसे तुटलेपण वाढत जाऊन संबंधांत कृत्रिमता यायला लागते. याउलट राज्यसंस्थेचे आहे. विवेकाने ओतप्रोत भरलेली राज्यसंस्था नागरी समाजाच्या विकसनाला अवकाश प्राप्त करून देतेच; पण त्याही पलीकडे नागरी जीवन आणि राजकीय जीवन यांतील द्वैत संपवून त्यांना एकात्म करते. याकरिता राज्यसंस्था आपल्याकडील संस्थात्मक यंत्रणांचा वापर करते, असे हेगेल यांनी नमूद केले आहे (सार्वभौम सत्ताधीश, सनदी नोकरशाही, सर्व समाजविभागांची प्रतिनिधी सभा इत्यादी). हेगेल नागरी समाजाकडे विचारविमर्शाचे 'सामूहिक व्यासपीठ' या अर्थाने पाहतो. स्पर्धा, स्वार्थ यांमुळे नागरी समाजाचे संतुलन ढासळते. अशा वेळी राज्याने नागरी समाजाची कार्ये आपल्या खांद्यावर घेतली पाहिजेत, असे नमूद करून राज्यसंस्थेचे नागरी समाजावर निर्विवाद नियंत्रण असले पाहिजे, हा हेगेलचा विचार आहे.

एकंदरीत लॉक जिथे निसर्गावस्थेच्या शेवटात नागरी समाजाचा अभ्युदय पाहतो, तिथे हेगेल नागरी समाज आणि राज्य यांत अंतर करून नैतिक विकासाची आस बाळगतो. त्याच्या मते राज्य ही एक नैतिक सत्ता आहे आणि ती अंतर्वैयक्तिक संबंधावर आधारित आहे. अर्थात राज्याचे लक्ष पृथक्-पृथक् व्यक्तींच्या इच्छांपलीकडे आहे, राज्य स्वतःच एक साध्य असून विशिष्ट साध्यासाठीचे त्याला साधन मानणे चुकीचे आहे. राज्य जेव्हा आपण बांधतो तेव्हा कुटुंबाचा जो पोत असतो, तो राज्याच्या रूपाने आपण परत मिळवितो. यातूनच पुढे राष्ट्र ही कल्पना साकारते. राष्ट्र-राज्य व्यवस्था समाजाची उत्तम बांधणी करते. या टप्प्यावर नागरी समाजाची ध्येये राज्यसंस्था आपल्या शिरावर घेते. हेगेलच्या या विचाराचा प्रत्यय कल्याणकारी राज्याच्या आधाराने नागरी समाजाचा कार्यक्रम पळविण्याच्या रूपाने येतो. हे केवळ लोकशाही राज्यव्यवस्थेमध्येच घडते असे नव्हे. नाझीझम, फॅसिझम आणि कम्यूनिझममध्येही राज्याने नागरी समाजाचा अॅजेंडा एकतर पळविला किंवा त्याचा विपर्यास तरी केल्याची उदाहरणे आहेत. राज्य नागरी समाजाचा अवकाश खाऊन टाकते, हे या संदर्भात लक्षात घ्यावे.

उदारमतवाद्यांप्रमाणेच मार्क्सवादी परंपरेचेही नागरी समाजाच्या संकल्पनेच्या विकासात महत्त्वपूर्ण योगदान राहिले आहे. हेगेलप्रमाणे **मार्क्स**ने राज्य आणि नागरी समाजाच्या संबंधांचा विचार केला नाही. त्याच्या मते, राज्य हे नागरी समाजापेक्षा श्रेष्ठही असू शकत नाही आणि समाजातील हितसंबंधांपासून तटस्थ वा स्वतंत्रही राहू शकत नाही. कारण राज्य हे नागरी समाजातच रुजले आहे. **मार्क्स आणि एंजल्स** यांनी 'सामूहिक व संघटित दमनशक्ती' अशी राज्यसंस्थेची व्याख्या केल्यामुळे नागरी समाज आणि राज्य यांत त्यांना अंतर दिसत नाही. राज्यसंस्था, भक्कम नोकरशाही आणि भांडवलदार यांच्या अभद्र युतीतून सामाजिक, राजकीय पारखीपणा सर्वहारांच्या ठिकाणी निर्माण होतो. त्यामुळे भांडवली राज्यव्यवस्था नष्ट केल्याशिवाय खऱ्या नागरी समाजाची स्थापना होणे नाही. निसर्गावस्थेला नष्ट करण्यात जी भूमिका राज्यसंस्थेने पार पाडली, तीच भूमिका पुढच्या टप्प्यावर स्वतःचा विलय करून राज्यसंस्थेने बजावली पाहिजे, असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. जोपर्यंत भांडवलशाही टिकून राहील, तोपर्यंत नागरी समाजात संकीर्ण हितसंबंधांचे वर्चस्व कायम राहील. **लेनिन, स्टॅलिन आणि माओ**ने मार्क्सचा विचार अंशतः स्वीकारला. भांडवलशाहीच्या पतनाचा दावा पोकळ ठरला, राज्यसंस्था विरून जाण्यापेक्षा अधिकच दमनकारी होऊन नागरी समाजाच्या धारणेलाच तिने गिळंकृत केले, ही रशिया, चीनमधील वस्तुस्थिती आहे.

नागरी समाजाच्या संदर्भात **अन्तोनिओ ग्रामसी** या इटालियन विचारवंताने मार्क्स-एंगल्सच्या तुलनेत





अधिक व्यापक आणि व्यवहार्य विचार केला आहे. नागरी समाजाच्या भूमिकेवर प्रकाश टाकताना एके ठिकाणी ते नमूद करतात की, 'नागरी समाजाचा परीघ हा केवळ भौतिक गरजा पूर्ण करण्यासाठी होणाऱ्या आर्थिक उत्पादनाशी संबंधित क्रिया आणि सामाजिक व्यवहारापुरता सीमित नाही, तर सर्व विचारप्रणाली आणि सांस्कृतिक व्यवहारसंबंधांचाही त्यात समावेश आहे.' राजकारणाला युद्धाचा एक प्रकार मानून आपली संकल्पना समजावून सांगण्यासाठी अनेक लष्करी संकल्पना व संज्ञांचा ते उपयोग करतात. त्यांच्या मते राजकारणातील हे युद्ध केवळ शक्तीचा वापर करण्यापुरते मर्यादित नाही. त्यामध्ये कल्पना आणि विचारही महत्त्वाचे असतात. नागरी समाजात वैचारिक नेतृत्वासाठी संघर्ष असतो. सत्ताधारी वर्ग आपल्याकडे असणाऱ्या दण्डात्मक साधनांद्वारे जनसामान्यांवर केवळ राजकीय नियंत्रण ठेवीत नाही, तर समाजाकडून आपल्या सत्तेला अधिमान्यता मिळवून घेण्यासाठी वैचारिक नेतृत्वसुद्धा कायम राखतो. त्यासाठी हा सत्ताधारी भांडवलशाही वर्ग आपण नैतिक दृष्ट्या योग्य असल्याचा आभास निर्माण करतो. ज्या संस्था समाजात आदर्श मूल्यांची निर्मिती करतात, त्यावर हा वर्ग नियंत्रण मिळवितो. नागरी समाजात चर्च (धर्मसंस्था), राजकीय पक्ष, व्यावसायिक संघटना, वृत्तपत्रे, विद्यापीठ, प्रकाशनसंस्था आणि स्वयंसेवी संघटना इ. मूल्यनिर्मितीचे कार्य करतात. सत्ताधारी वर्ग यात शिरून स्वतःला अनुकूल अशा मूल्यांची निर्मिती करतात. एक प्रकारे ते शोषित वर्गाकडून त्यांच्या शोषणासाठी मान्यताच प्राप्त करून घेतात. सत्ताधारी वर्गाच्या, समाजात वैचारिक नेतृत्व प्रस्थापित करण्याच्या प्रक्रियेला ग्रामसी यांनी 'hegemony' असे म्हटले आहे. आपल्या सत्तेला आव्हाने मिळणार नाहीत अशी तजवीज त्यात केली जात असल्यामुळे त्याला 'आव्हानविरहित अधिसत्ता'असे म्हणता येईल.

आर्थिक उत्पादनप्रक्रियेतील बदलाबरोबर बौद्धिक किंवा वैचारिक क्षेत्रातील बदल घडून येत नसतात. वैचारिक क्षेत्रातील बदलासाठी आव्हानविरहित अधिसत्ता प्राप्त करणे आवश्यक असते, असे ग्रामसी यांना वाटते. राजकीय नेतृत्व आणि सांस्कृतिक नेतृत्व या दोन भिन्न बाबी आहेत. नागरी समाजाला स्वतःचे स्वायत्त असे स्थान टिकवून ठेवायचे असेल, तर मार्क्सने म्हटल्याप्रमाणे राज्यसंस्थेचा विलय करून चालणार नाही. त्यापेक्षा नागरी समाजानेच आव्हानविरहित अधिसत्ता सांस्कृतिक नेतृत्वयोगे प्रस्थापित करून राज्यसंस्था आणि राजकीय समाजालाच स्वतःत सामावून घेतले पाहिजे, असा अभिनव विचार ग्रामसींनी केला आहे. तीसच्या दशकात ग्रामसी आपले क्रांतिकारक विचार तुरुंगात लिहिलेल्या नोट्सद्वारे मांडत होते. फॅसिस्ट मुसोलिनीने त्यांचे हाल केले. मार्क्सच्याही पलीकडे जाणारा हा ग्रामसीचा विचार होता.

क) तिसरी अवस्था :

साम्यवादी सोव्हिएट युनियनच्या अस्तानंतर आणि अमेरिकेच्या एकाधिकारशाहीच्या उदयानंतर जगभर पसरलेल्या बाजारकेंद्री अर्थव्यवस्थेच्या पार्श्वभूमीवर नागरी समाजाच्या विकासाच्या तिसऱ्या टप्प्याचा विचार करावा लागतो. व्यामिश्रता आणि विविधांगी आव्हानांनी भरलेल्या ऐंशीच्या दशकानंतर एकीकडे राज्यसत्तेचे आकुंचन होतेय, तर दुसरीकडे भांडवली अभिजनात्मक नागरी समाजाचे दृढीकरण होताना दिसत आहे. नव-उदारमतवादी आणि नव-मार्क्सवाद्यांचे नागरी समाजाच्या संदर्भातील चिंतन येथे महत्त्वाचे आहे. एडवर्ड शिल्स, जॉन हॉल, इम्यॅन्युअल वॉलरस्टाईन, गेल्नर यांसारखे **उदारमतवादी** एकीकडे तर जर्मनीमधील **फ्रँकफर्ट स्कूल**मध्ये अध्यापनाचे काम करणारे ज्यू-वंशीय **नव-मार्क्सवादी** प्राध्यापक दुसरीकडे नागरी समाजाच्या संदर्भात मौलिक चिंतन मांडत होते. यांपैकी हेबरमास, अल्थ्युसर यांचे चिंतन महत्त्वपूर्ण आहे. जागतिकीकरणाच्या पार्श्वभूमीवर समाजाचे भौतिक वास्तव झपाट्याने बदलत असताना नागरी समाजाची नाना रूपे या काळात जगभर साकार होताना दिसत आहेत.

भारतातील नागरी समाजाचे स्वरूप :

नागरी समाजाचा उदय, विकास आणि त्या अनुषंगाने झालेल्या सिद्धान्ताचा येथवर आढावा घेतल्यानंतर भारतात त्याचे चित्र कसे साकारत गेले, याचा विचार करू या. भारताच्या नागरी समाजाचे अंतरंग समजून घेताना एक बाब आपण लक्षात घेतली पाहिजे ती ही, की नागरी समाजाला आवश्यक असणाऱ्या सार्वजनिक जीवनाची

सुरुवात जरी प्राचीन भारतात झाली असली, तरी आधुनिक नागरी समाजाची मूल्ये १९ व्या शतकापर्यंत तीत आढळत नसल्यामुळे मागचा विचार अप्रस्तुत होतो. धर्म, जात, वंश आणि पुरुषसत्ता व घराण्याद्वारा समाजाचे नियंत्रण होणाऱ्या काळात आधुनिक नागरी समाजाची मूल्ये रुजणे शक्य नसते, हे लक्षात घ्यावे. अर्थात पश्चिमी वसाहतवादी शक्तींनी येथे जी सार्वजनिक राजकीय जीवनाची पायाभरणी केली, त्या अवकाशात भारतातील नागरी समाजाच्या उदयाची बीजे सापडतात. वसाहतवाद, उदारमतवाद, भांडवलवाद यांचे रसायन असलेल्या पश्चिमी वासाहातिक शक्तींनी या देशातील पारंपरिक सत्तांचा पराभव करून नव्या राजकीय संस्कृतीची जडणघडण केली. नागरी समाजाची वैधानिक परिभाषा जरी या काळात विकसित झाली नसली तरी सामाजिक, राजकीय व्यवहारात त्याचा आढळ होता. वासाहतिक सत्तांनी येथील नागरी समाजाच्या विकासाला दोन प्रकारे मदत केली आहे. **एक,** सार्वजनिक असंतोषाला सनदशीर मार्गाने अभिव्यक्त होण्यास अवकाश देऊन आणि **दोन,** सांस्कृतिक, धार्मिक क्षेत्रांत अहस्तक्षेपाचे धोरण स्वीकारून. पहिल्यामुळे येथील जनतेला लोकशाहीचे धडे गिरविता आले, तर दुसऱ्यामुळे समाजसुधारणा-चळवळींच्या विकासाचा मार्ग खुला झाला.

या संदर्भात पार्थ चटर्जींची मांडणी खूप उद्‌बोधक आहे. वासाहतिक काळातील, विशेषतः १९ व्या शतकातील प्रबोधनपरंपरेपासून ते राष्ट्रवादी महत्त्वाकांक्षा जाग्या होईपर्यंतचा काळ नागरी समाजाच्या विकसनाचा सुवर्णकाळ आणि राष्ट्रवादी चळवळ ते स्वातंत्र्य-प्राप्तीपर्यंतचा नागरी समाजाचा कार्यक्रम राष्ट्रवाद्यांद्वारा पळविण्याचा काळ आणि स्वातंत्र्योत्तर म्हणजे उत्तरवासाहतिक काळ हा प्रामुख्याने राजकीय समाजाच्या विकासाचा काळ असे वर्गीकरण करून आज नागरी समाजावर राजकीय समाज हावी झाल्याचे पार्थ चटर्जी नोंदवितात. आधुनिक नागरी समाजाची सुरुवात भारतात १९ व्या शतकात इंग्रजी शिक्षणाच्या प्रभावातून झाली. पश्चिमेत प्रबोधनचळवळीने तेथील समाजात खोलवर केलेला बदल इंग्रजी शिक्षण घेतलेल्या येथील अभिजन मंडळींना खूप भावला. हजारो वर्षे गुलामीत खितपत पडलेल्या भारतीय जनतेला आपणही बाहेर काढू शकतो, असा विश्वास त्यांच्या ठिकाणी जागा झाला. स्वातंत्र्य, समतेचे मूल्य त्यांनी जाणले. त्याचा भारतभर प्रसार करण्यासाठी १९ व्या शतकातील बुद्धिवादी अभिजन मंडळी कंबर कसून कामाला लागली. प्रामुख्याने या काळात घडून आलेल्या दोन चळवळींनी नागरी समाजाची बांधणी केली. त्यांपैकी एक होती धर्मसुधारणेची चळवळ आणि दुसरी होती समाजसुधारणेची चळवळ. विषमतेवर, दांभिकतेवर प्रहार करणे हा दोन्ही चळवळींचा समान उद्देश होता. धर्मचिकित्सा आणि समाजसुधारणेला संस्थात्मक बैठक देण्याच्या प्रयत्नातून भारतभर विविध ठिकाणी धर्मसंप्रदायांची बांधणीही याच काळात झाली. अगदी उदाहरणादाखल सांगावयाचे झाल्यास बंगालमध्ये ब्राह्मो समाज, प्रार्थना समाज, तिकडे दक्षिणेकडे वेद समाज, गुजरातमधील नारायण स्वामी समाज, ओरिसात सत्यमेव, आजच्या छत्तीसगडमध्ये सत्नामिज, पंजाबात निरंकारी पंथ, अहमदिया व महाराष्ट्रात सत्यशोधक समाज, परमहंस सभा इत्यादी.

या विविध सभा-धर्मसंप्रदायांत पाप-पुण्य, स्वर्ग-नरक, अथवा घटापटाच्या चर्चा झडत नव्हत्या. त्याऐवजी माणसाने विवेकशील असावे, धर्मग्रंथांची चिकित्सा करावी, अस्पृश्यता पाळू नये, स्त्रियांना स्वातंत्र्य द्यावे, सन्मानाने वागवावे, अभ्यासू असावे, दुष्ट प्रथा-परंपरांचा त्याग करावा या प्रकारचा केवळ उपदेशच अशा सभा-संप्रदायांतून केला जात नव्हता, तर स्वतःच्या वर्तन-व्यवहारातून तसा आदर्श घालून देण्याबरोबरच समाजात खोलवर कृतिशील हस्तक्षेपही केला जात होता. ही एक प्रकारे माणसामाणसांतल्या नात्याची पुनर्मांडणीच होती. महात्मा फुल्यांच्या सार्वजनिक सत्यधर्माच्या ३३ प्रतिज्ञा म्हणजे ३३ अधिकारच होत. शासनाशी सामोपचाराने घेत आपले हक्क व सुधारणा पदरात पाडून घेण्याचा सल्ला रानडे देतात, तर आगरकर सामाजिक सुधारणांकडे बुद्धिवादी दृष्टिकोनातून पाहतात. सावरकर विज्ञाननिष्ठ परंपरांचा परिपाठ घालून देतात, तर महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे बहुजनांच्या राजकारणाला दिशा देतात. राजारामशास्त्री, प्रबोधनकार ठाकरे, राजवाडे धर्मप्रामाण्याला आव्हान देत होते तर शेजवलकर, माटे, जावडेकर, केतकर,





कर्वे पुढच्या काळात न्याय काय, याची परंपरा सांगत होते. राजा राममोहन रॉयपासून बाबासाहेब आंबेडकरां-पर्यंतच्या समाजधुरिणांच्या दीर्घ प्रबोधनपरंपरेने उन्नत नागरी समाजाची बांधणी केली आहे. विधायक उपक्रम, त्याकरिता उत्तम संघटनात्मक बांधणी, व्यवहारात कमालीची पारदर्शकता, जनआंदोलने आणि त्यांना रचनात्मक कामाची जोड, चर्चा, वादविवाद, विचारमंथन, विचारकलह अशा अनंत मार्गांनी आधुनिक नागरी समाजाचे संस्कार तत्कालीन धुरिणांनी जनतेत खोलवर रुजविले. पार्थ चटर्जी या सामाजिक संक्रमणाचे वर्णन 'आधुनिकता' असे करतात. हे सर्व वसाहतवादी सत्तेच्या साथसंगतीत घडत होते, हे विशेष.

पुढच्या टप्प्यात कोणती राज्यव्यस्था असली म्हणजे आपल्याला आधुनिकीकरणाचा अजेंडा गतिमान करता येऊ शकेल, याची चर्चा सुरू होते आणि यातून पुढे **राष्ट्रवादी चळवळीचा टप्पा** येतो. आधी सामाजिक की आधी राजकीयच्या गदारोळात आधुनिकीकरणाची प्रक्रिया मागे पडते आणि परकीय सत्तेला घालवून राजकीय स्वातंत्र्य मिळविणे हा एकमेव अजेंडा ठरतो. पार्थ चटर्जी या घटनेचे वर्णन राजकीय समाजाचे नागरी समाजावर हावी होणे अशा शब्दांत करतात. 'आधुनिकता' ते 'राष्ट्रवाद' असा भारतीय नागरी समाजाचा प्रवास होत असताना पश्चिमेत या वेळपावेतो औद्योगिकीकरणाची प्रक्रिया गतिमान झालेली असते आणि तिने सामाजिक संबंधांना जन्म दिलेला असतो, हे लक्षात घेतले पाहिजे. स्वातंत्र्य व मुक्त स्पर्धेची मागणी करीत तेथील समाज अधिक वैयक्तिक होत जातो. उपयुक्ततावाद, व्यक्तिवादी विचारधारा त्याला अधिकच खतपाणी घालतात. त्यामुळे श्रीमंत अधिक श्रीमंत होतो आणि गरीब हा अधिक दारिद्र्याकडे ढकलला जातो. परात्मता वाढीस लागते. पूर्वी धर्मवाद्यांकडून, सामंतांकडून शोषण होत होते; आता सत्ताधारी भांडवलदारांकडून सुरू झाले. या सबंध शोषणधारित व्यवस्थेची प्रतिक्रिया संपूर्ण मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानात उमटली आहे.

राष्ट्रवाद्यांमध्येही वेगवेगळे शेड्स होते. चिपळूणकर, टिळक, लाला लजपतराय, बिपिनचंद्र पाल आदी मंडळींना भारत औद्योगिक, कृषी आणि तंत्रविज्ञानात सशक्त झाला पाहिजे, त्याकरिता स्वकीयांचे राज्य हवे असे वाटे; तर गोखले, आगरकर, टागोर, गांधी, आंबेडकरांना भारताचे कृषी-औद्योगिक दृष्ट्या संपन्न राष्ट्र बनविण्या-बरोबरच देशाने जगाला उन्नत मूल्यसंस्कृती देण्याइतपतची समाजबांधणी होणे आवश्यक वाटे. या संदर्भात गांधींचा हिंद स्वराज्यमधील विचार आणि डॉ. आंबेडकरांचा धम्माचा आणि जातविरोधी विचार समजून घ्यावा लागतो. अग्रक्रमाबाबतची मतभिन्नता उभय गटांत असली, तरी या सर्वांची तळमळ समाजाला पुढे नेण्याची होती, यात शंका नाही. त्यांच्या प्रयासांनी जनमानसात आत्मभानाचे स्फुल्लिंग पेटविले, ज्याची अंतिम परिणती भारताला स्वातंत्र्य मिळण्यात होते. येथे एक टप्पा पूर्ण होतो.

स्वतंत्र भारतात राष्ट्रवाद्यांच्या उत्साहाला उधाण येते. वसाहतिक काळात जे करता आले नाही, ते आता या वसाहतवादोत्तर काळात करून दाखवू, असा विश्वास त्यांना वाटायला लागतो. आता प्रत्येकाचे अश्रू पुसले जातील, सन्मानाने वागविले जाईल, असा भावनाप्रधान आशावाद समाजात जागविला जातो. स्वप्नाळू भावनाप्रधान राष्ट्रवादातून नागरी समाजाचा एक मॉरल प्रोजेक्ट साकार होतो, ज्याचा वास्तवाशी फार कमी संबंध असतो. भारतीय संविधानाच्या बांधणीवरही या नैतिक प्रतिमानाचा प्रभाव पडल्यावाचून राहत नाही. मार्गदर्शक तत्त्वे या संदर्भात आपण लक्षात घ्यावीत. असे असले तरी भारतीय संविधानाच्या मूल्यात्मक बैठकीत नागरी समाजात आणि राजकीय समाजात कुठेतरी एक मेळ घालायचा जरूर प्रयत्न झालेला आहे. संविधान एकाच वेळी व्यक्तीला समान हक्क देऊन नागरिकत्वाचा पाया घालतेय तर दुसरीकडे समूहांना सशक्त करण्याचीही भाषा करतेय, हा संवाद आहे. राष्ट्रवाद्यांच्या मॉरल प्रोजेक्टची छाप संविधानावर उमटल्याशिवाय राहत नाही. अशा प्रकारे देशाच्या राष्ट्र-राज्य संस्थांचा विकास भावनाप्रधान राष्ट्रवाद्यांच्या प्रभावाखाली आणि मार्गदर्शनाखाली स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या पहिल्या दोन दशकांमध्ये होत राहतो. याला भावनाप्रधान यासाठी म्हणायचे, की अतिउत्साहापोटी देशातील संसाधनांचा, तंत्रवैज्ञानिक क्षमतांचा फारसा विचार न करता दारिद्र्य-निर्मूलन, समता, उत्पादनसाधनांचे न्याय्य वाटप, जमिनीचे

फेरवाटप यांसारखी काहीसी तूर्तास असाध्य वाटणारी ध्येये या काळात ठेवण्यात आली. अर्थव्यवस्थेने संमिश्र रूप धारण केले. जलदगती विकासाचे उद्दिष्ट ठेवल्यामुळे राज्यसंस्थेवरील व्याप जसजसा वाढत गेला, तसतसे ते उद्दिष्ट ओझे होऊन पहिल्यांदा हतबल व पुढे निष्क्रिय होत गेल्याचे आपण अनुभवतो.

स्वातंत्र्यपूर्व काळात नागरी समाजाने स्वतंत्र भारतासाठी जी स्वप्ने पाहिली होती, त्यांचा चक्काचूर होत गेला, तशी लोकांच्या ठिकाणी निराशा बळावत गेली. शिक्षणातून आत्मभान आलेला वर्ग अधिक समावेशनाची मागणी करीत होता. मात्र ती पूर्ण करण्यात राज्यसंस्थेला जसजसे अपयश येत गेले, तसतशा विद्रोही चळवळी मूळ धरत गेल्या. कामगारांच्या चळवळी, किसानांच्या चळवळी, भूदान आंदोलन, दादासाहेब गायकवाडांची गायरान चळवळ, जयप्रकाशांचे समग्र क्रांती आंदोलन, नक्षलवाद्यांच्या चळवळी, समता आंदोलने, एक गाव एक पाणवठा आंदोलन आदींनी सत्तरीचे दशक दणाणून सोडल्याचे आपण पाहतो. दुर्दैवाने राज्यसंस्थेने याला सकारात्मक प्रतिसाद देण्याऐवजी ती अधिकाधिक दमनकारी होत गेली. यूरोपात मात्र या वेळी दुसऱ्या महायुद्धात जी पडझड झाली होती, तीमधून बाहेर पडण्यासाठी रीकन्स्ट्रक्शनचे प्रयोग सुरू होते. त्यांच्याकडे कालबाह्य झालेली विकासाची प्रतिमाने तिसऱ्या जगात निर्यात करण्याचे उद्योगही याच काळात झाले. पूर्व युरोपात प्रत्यक्षात सो. रशियाच्या हस्तक्षेपातून काही असंतुष्टांना हाताशी धरून समाजवादी व्यवस्था लादल्या जात होत्या; परंतु नागरी समाजाचीच तशी इच्छा असल्याचे भासविले जात होते.

ऐंशी, नव्वदीच्या दशकांत जागतिकीकरणाच्या लाटेत मात्र सर्वच संदर्भ बदलत गेले. भांडवली अर्थकारणाचा स्वीकार केल्यापासून समाजकारण, राजकारण यांत आमूलाग्र बदल झाला आहे. या नवभांडवलशाहीच्या व्यवस्थेत नागरी समाजाचा पाया असणाऱ्या संस्थात्मक जीवनाचा ऱ्हास घडून येत आहे. सामाजिक चळवळींचा अवकाश आकुंचन पावत त्या एक व्यक्तिप्रधान होऊन आज अस्तित्वासाठी झगडताना दिसत आहेत. नवभांडवली व्यवस्था लोकपुढाकार, पारदर्शकता, विकास, जबाबदारी, उत्तरदायित्त्व, कार्यक्षमता, सहभाग या मूल्यांची पाठराखण करतेय, असे पद्धतशीर रीत्या भासविले जात आहे. राहनेमा, हिके आणि मोहन यांसारख्या सामाजिक चळवळींच्या अभ्यासकांना 'सहभागाचे प्रतिमान' ही तद्दन धूळफेक किंवा नव-उदारमतवादी व्यूहरचनेचा एक भाग वाटतो. त्यातून लोकांचे सबलीकरण घडून येण्याची शक्यता दिसत नाही. 'सहभाग' याचा अर्थ विकासात्मक धोरणांना 'सहकार्य' असा घेतला जात असल्याचे ते खेदाने नमूद करतात. याचा अर्थ चळवळी संपल्या असा नाही. पुरोगामी चळवळी, व्यवस्थाबदलाची भाषा करणाऱ्या नागरी समाजाच्या लोकचळवळी मागे पडत चालल्या आहेत. त्या जागी आता उजव्या शक्तीच्या चळवळी, धर्मवाद्यांच्या चळवळी, जमातवाद्यांच्या चळवळी फोफावत चालल्या आहेत.

१९ व्या शतकातील धर्मसंप्रदायांनी धर्मचिकित्सा आरंभिली होती. रॅशनॅलिझमचा उघडउघड स्वीकार केला होता. परंतु आजच्या सांप्रदायिक चळवळी ऐहिकापासून फारकत घेऊन मिथ्या पारलौकिक जगात लोकांना रममाण करीत आहेत. खरा धर्म हा शोषण, अन्यायाच्या विरोधात ताठपणे उभे राहण्यात असतो; पण यांचा धर्म पाप-पुण्य, स्वर्ग-नरक, घटापटाची चर्चा करण्यातच धन्यता मानत आहे. जातिनिर्मूलन त्यांच्या गावीही नाही. साध्या राहणीची शिकवण देणाऱ्या या आजच्या संप्रदायांची इकॉनॉमी पाहिली, तर ती डोळे दिपून जावेत अशी आहे. वरकरणी पांढऱ्या, भगव्या, हिरव्या वस्त्रांत वावरणारी मंडळी आणि त्यांचे शिष्यगण लाखांच्या गाड्यांतून, विमानांतून प्रवास करतात. वेगवेगळ्या तणावांनी ग्रस्त असलेली प्रचंड लोकशक्ती यांच्या मागे आहे. पण किती प्रमाणात या शक्तीला अन्यायाच्या विरोधात उभे करण्यासाठी आजचे धर्मवादी प्रयत्न करतात? उलट, हे वाट्याला आलेले प्रारब्ध आहे तेव्हा मुकाट सहन करून ध्यानधारणा करा, योग करून आपल्यातील तणावाचे व्यवस्थापन करा म्हणजे तुम्ही सुखी राहाल; कशाला व्यवस्थेच्या विरोधात उभे राहून आत्मघात करता, असा सल्ला धर्मांच्या नावाने दुकानदारी चालविणाऱ्यांकडून दिला जातो. हे लोकऊर्जेला कुजविणारे नाही काय?

राजकारण्यांना मात्र या धर्मसांप्रदायिकांबाबत कमालीची आस्था आहे आणि ती का म्हणून नसावी? आजची धर्मपीठे विश्वासू, आज्ञाधारक समाज तयार करणार असतील, तर राजकारण्यांना त्यांच्याबद्दल जिव्हाळा वाटणारच. आपल्याकडील काळे धन हे संप्रदाय प्रामाणिकपणे सांभाळणार असतील, तर पुढाऱ्यांच्या फेऱ्या यांच्या तंबूत वाढणारच! शिवाय त्यांच्या पाठीमागील प्रचंड लोकशक्ती आपल्या मताचा टक्का वाढविण्यास साहाय्यभूत होत असल्याचे लक्षात आल्यावर कोणता राजकारणी धर्मवाद्यांशी पंगा घेण्यास तयार होईल? ही धर्म-राज्य युती आहे आणि ती परस्परांना सोयीची आहे. हा सेक्युलॅरिझमचा सरळसरळ पराभव आहे, हे आपण लक्षात घ्यावे.

अशा प्रकारे नव-भांडवली व्यवस्थेत नागरी समाजाचे आधारच क्षीण, दुर्बल आणि उद्ध्वस्त होत असतील, विभिन्न हितसंबंधींचे एकत्रीकरण आणि सुसूत्रीकरण करणारी माध्यमे निष्प्रभ होणार असतील, तर नागरी समाजाचे संघटन कोण आणि कसे करणार, हा मोठाच प्रश्न आहे. राजकीय पक्षांसारखे सेक्यूलर माध्यमदेखील आज या प्रश्नांभोवती लोकसमाजाला जागरूक करताना दिसत नाही. निवडणुकांच्या राजकारणाचे व्यवस्थापन करणे, सरकार बनविणे आणि पाडणे एवढीच कार्ये आज राजकीय पक्षांना महत्त्वाची वाटत आहेत. मतदारांशी जैव नाते जोडणे, प्रश्नांचा अभ्यास करणे, त्यासाठी लोकसंघटन बांधणे, चळवळी चालविणे, विचारमंथन घडवून आणणे, पक्षसदस्यांना प्रशिक्षित करण्यासाठी त्यांचे अभ्यासवर्ग घेणे यांसारखी कामे आज राजकीय पक्ष करताना दिसून येत नाहीत, ही शोकांतिका आहे. एकूणच संसदीय संस्कृतीचा झपाट्याने ऱ्हास होत चालला आहे. चर्चा व्हाव्यात तिथे गुद्दागुद्दी होते आहे. अधिवेशन गुंडाळण्यासाठी जिथे सत्ताधारी आणि विरोधकांत हातमिळवणी होते, तिथे लोकशाही सुरक्षित आहे म्हणता येऊ शकेल काय? कोणत्या प्रकारची राजकीय संस्कृती आपण जन्माला घालतो आहोत? याचा गांभीर्याने विचार करण्याची वेळ आली आहे. सामान्य लोकांवर याचे घातक परिणाम होत आहेत. राजकारणापासून स्वतःला वेगळे करीत तो केवळ धनदांडग्यांचा उद्योग आहे असा समज तरी त्यांच्यात बळावत चालला आहे किंवा झाडून सगळे राजकारणी चोर आहेत, एकूणच राजकारण हा घाणेरडा उद्योग असतो असा नकारात्मक, घातकी राजकारण-विन्मुख दृष्टिकोन त्यांच्या ठिकाणी निर्माण होत आहे. ही निश्चितच लोकशाहीच्या दृष्टीने वाईट बाब आहे.

राजकीय औदासिन्याच्य या पोकळीत कोणत्या प्रकारचा नागरी समाज आज विद्यमान आहे? कोण नागरी समाजाच्या नावे राजकारण करीत आहेत? कोणत्या प्रकारची मूल्यव्यवस्था ते समाजात आणू पाहत आहेत? या प्रश्नांचा गांभीर्याने विचार करावा लागणार आहे. माध्यमांनी अण्णा, बाबांच्या भ्रष्टाचारविरोधी आंदोलनाच्या निमित्ताने ज्या नागरी समाजाचे चित्र रंगविले आहे, त्यात एका बाजूला संपूर्ण अराजकीय असलेल्या कमालीच्या आत्मकेंद्रित नव-मध्यम वर्गाच्या संघटना, क्लब्ज आहेत आणि दुसऱ्या बाजूला नव-भांडवली शक्तीच्या आशीर्वादाने काम करणाऱ्या NGO's आहेत. सहभागी लोकशाहीच्या नावाने चालविल्या जात असणाऱ्या विकासाच्या प्रतिमानाची चिकित्सा यांना करावयाची नाही. कारण हा नव-मध्यमवर्गच त्याचा खरा लाभार्थी आहे. साहजिकच समाजातल्या खालच्या साधनहीन थराबद्दल सहानुभूती ठेवण्याची गरज नाही, हे ओघाने होणारच. व्यवस्थेच्या प्रश्नांना न भिडता भ्रष्टाचारासारख्या चटकन दिसणाऱ्या सवंग मुद्द्याभोवती राजकारण करायचे; पण भ्रष्टाचाराचा प्रश्न व्यवस्थेच्या सापत्न व्यवहारात दडलाय हे समजून घेण्याची तसदी घ्यायची नाही, अशा प्रकारचे उद्योग सुरू आहेत.

१९ व्या शतकातील नागरी समाजाने जातिपातीच्या पलीकडे जाणाऱ्या विवेकसंपन्न समाजबांधणीचे उद्दिष्ट ठेवले होते. आजचा नागरी समाज जातींच्या पलीकडे जाऊन एकसंध नागरी समाज घडविण्याचा प्रयत्न करीत नाही. सेक्युलॅरिझमची भाषा करीत नाही. उलट, जाति-संघटना बांधतो, जातींचे समूदायशक्तीत रूपांतर करून अस्मितांचे प्रश्न चिघळवितो, धर्मवाद्यांच्या संघटनांत सहभागी होतो; म्हणूनच की काय, धर्मवाद्यांचे उद्योग जोरात चालत असतात. लोकांचे पाय विचार देणाऱ्या सभांकडे वळण्यापेक्षा मिथ्या जगात रममाण करणाऱ्या

धर्मवाद्यांच्या शिबिरांकडे वळत आहेत, ही वस्तुस्थिती आहे. मनातील सल काढायला सोशल मीडिया आहेच. चार मेणबत्त्या पेटविल्या म्हणजे पुरे; कृतिशील हस्तक्षेपासाठी स्वतःचा वेळ कशाला द्या? केजरीवालसारख्यांनी सक्रिय राजकारणात उडी घेतलीय, ही चांगली बाब आहे. पण सुरक्षा घेणार नाही, लाल दिवा आणि सरकारी गाड्या वापरणार नाही, मंत्रिमंडळ सरकारी निवासस्थाने नाकारणार अशा सात्त्विक, लोकप्रिय राजकारणातून लोक आपल्या पाठीशी कायम राहतील, अशी आशा बाळगणे बाळबोधपणाचे लक्षण नाही काय? रामलीला मैदानावर विधानसभेचे अधिवेशन भरविण्याची मनीषा ठेवण्याला स्टंटगिरी म्हणावे की वैचारिक अपरिपक्वता?

पार्थ चटर्जी अशा समाजाला नागरी समाज म्हणावयास तयार नाहीत. त्याला राजकीय समाज असे संबोधून तो काय तीर मारत आहे, याकडे ते आपले लक्ष वेधतात. **एक,** हा राजकीय समाज कायद्याच्या उल्लंघनात अग्रेसर आहे. करचुकवेगिरी, सार्वजनिक हुल्लडबाजी करणे, विजेचा अवैध वापर करणे, सार्वजनिक संसाधनांची नासाडी करणे, अवास्तव मागण्या करून त्यासाठी शासनयंत्रणेला वेठीस धरणे हे आजच्या राजकीय समाजाचे उद्योग आहेत. **दोन,** कल्याण हा सार्वजनिक हक्क आहे, असे या राजकीय समाजाला वाटत आहे त्यामुळे क्रियाशीलतेचा निरास होऊन परावलंबन वाढत चालले आहे. **तीन,** कल्याणकारी योजना वैयक्तिक पातळीवर मागण्याऐवजी दबाव निर्माण करण्यासाठी समूदायाच्या पातळीवर मागितल्या जात आहेत. यातून अस्मितांचे प्रश्न उभे राहिले आहेत. समुदायवादाचा धोका निर्माण झाला आहे. प्रबळ जातीही आरक्षणाचे दावे करीत आहेत. **चार,** राज्यसंस्था त्यांना अधिकृत, वैधानिक नागरी समाज म्हणून प्रतिसाद न देता लोकसंख्येचा एक गट म्हणून पाहतेय; त्यामुळे राज्याकडून त्याविरुद्ध बळाचा वापर होतोय. एकंदरीत पार्थ चटर्जींना वाटत असलेली ही कोंडी अराजकात परिणत होऊ द्यायची नसेल तर फुल्यांचा जात-धर्म-शोषणमुक्तीचा विचार, बाबासाहेबांचा धम्माचा आणि जातिअंताचा विचार तसेच गांधींचा अहिंसा व सत्याग्रहाचा विचार आत्मसात करून व्यवहारात उतरविण्याची गरज आहे.

सदरील लेखासाठी खालील ग्रंथांचा संदर्भ म्हणून आधार घेतला आहे.

1) Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnai, (2008) : Civil Society History and Possibilities; Cambridge University Press India Pvt. Ltd., New Delhi.

2) Ashok S. Chousalkar : (2007) 'Nation, Civil Society and State in Western India'; Publication of Department of Political Science, Shivaji University, Kolhapur.

३) द. ना. धनागरे : (२००२) 'नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन'; प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई.

4) Rajeev Bhargav and Ashok Acharya : (2008) 'Political Theory : An Introduction'; Published by Dorling Kindersley (India) Pvt. Ltd.

याशिवाय परिवर्तनाचा वाटसरू, मेनस्ट्रिम, इकॉनॉमिक अँण्ड पॉलिटिकल विकली, सोशॅलॉजिकल बूलेटिन आदी नियतकालिकांतून प्रकाशित झालेल्या लेखांचा आधार घेतला आहे.

अनुक्रमणिका

लेखकांचा परिचय

अरुण विनायक जातेगांवकर व वासंती अरुण जातेगांवकर

डॉ. अरुण जातेगांवकर व वासंती जातेगांवकर ह्या दोघांना अमेरिकेतील विद्यापीठांतून गणितात डॉक्टरेट पदव्या प्राप्त आहेत. त्या दोघांनी गणितावरील पाश्चात्त्य नियतकालिकांमधून संशोधनात्मक अनेक लेख लिहले. २००१ साली सेवानिवृत्त होताना अरुण जातेगांवकर न्यूयॉर्कमधल्या फोर्डम् युनिव्हर्सिटीमध्ये गणिताचे प्राध्यापक होते आणि वासंती जातेगांवकर जर्सीमधल्या सीटन हॉल युनिव्हर्सिटीमध्ये संगणकशास्त्राच्या प्राध्यापिका होत्या. सेवानिवृत्त झाल्यापासून ती दोघे महाभारतावर लेखन करत आहेत.

E-mail : vasantijategaonkar@yahoo.com

प्रा. डॉ. प्रतिभा कामत

तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापिका म्हणून निवृत्त. तत्त्वज्ञानविषयक मासिकांमधून लेख प्रसिद्ध.

पत्ता : Horizon बिल्डिंग, गोखले रोड, दादर (उ.), मुंबई २८. फोन नं. (०२२) २४४५७७१२.

श्री. वि. प्र. दिवाण

सर्वोदयी कार्यकर्ते आहेत. *पत्ता :* विनोबा आश्रम, मु. पो. गागोदे बु., ता. पेण, जि. रायगड-४०२१०७ भ्रमणध्वनी : ९०२८३२१०६३

प्रा. विठ्ठल दहिफळे

राज्यशास्त्र विभागात साहाय्यक प्राध्यापक म्हणून कार्यरत. 'महाराष्ट्र राज्यशास्त्र लोकप्रशासन परिषदेचे' उपाध्यक्ष आहेत. नवभारत, साधना, समाज प्रबोधन पत्रिका, सत्याग्रही, परिवर्तनाचा वाटसरू इ. नियतकालीकांतून विविध विषयांवर सातत्याने लेख प्रसिद्ध.

पत्ता : पीपल्स कॉलेज, नांदेड. भ्रमणध्वनी : ९९२२६५४४३२.

आवाहन

'नवभारत' हे वैचारिक मासिक सुरू होऊन आता ६५ वर्षे झाली. साहजिकच मासिकाच्या मूळ कर्त्यांनी जे उद्देश डोळ्यांपुढे ठेवले होते, ते उद्देश स्वीकारून लिहिणारे लेखक व त्या उद्देशांविषयी आस्था बाळगणारे वाचक आता कमी होत चालले आहेत. तरीदेखील वैचारिक आदान-प्रदानाचे समर्थ व्यासपीठ म्हणूनच 'नवभारत' ने कार्य करीत राहावे असाच आमचा संकल्प आहे.

भारतीय परंपरेची ओळख व परिष्करण करून देणारे लेख येतच राहतील. परंतु, विज्ञान, अर्थकारण, तत्त्वज्ञानातील आधुनिक विचारप्रवाह, इतिहासलेखनाला आलेले नवे रूप इत्यादी विषयांची भाष्यरूपाने ओळख करून देणे, नवीन ग्रंथांची समीक्षा करणे, लोकसाहित्य, दलित-वाङ्मय यांना जी काळानुरूप वळणे मिळत आहेत त्यांचा मागोवा ठेवणे या विषयांवर भर देणे अगत्याचे झाले आहे. लघुकथा, ललित लेख व कविता या 'नवभारत' पूर्वीही कक्षेबाहेर ठेवल्या नव्हत्या व आताही त्या कक्षेबाहेर ठेवलेल्या नाहीत.

आज तालुक्याच्या ठिकाणी महाविद्यालये निघाली आहेत. येथील शिक्षण मराठी भाषेतून चालते व ते योग्यच आहे. तथापि, इंग्रजी वा अन्य भारतीय भाषांतील विचारप्रवाहांशी या शिक्षणाचा संबंध राहू नये, ही खेदाची गोष्ट आहे. या महाविद्यालयातील ग्रंथालयात अद्ययावत् पुस्तके येत नाहीत व आली तरी ती वाचून सकस चर्चा करतील असे अभ्यासूंचे गटही सहसा असत नाहीत. आमचे अनेक विद्यार्थी या महाविद्यालयातून प्राध्यापक व प्राचार्य आहेत. त्यांनी ही व्यथा आमच्यापाशी बोलून दाखविली व असेही सांगितले की, 'नवभारता'तील काही लेखांच्या छायांकित प्रती काढून त्यांनी विद्यार्थ्यांना आवर्जून वाटल्या.

आमची अशी खात्री आहे की, महाविद्यालये, तेथील प्राध्यापक व विद्यार्थी तसेच गावोगावी विखुरलेले अभ्यासू नागरिक यांना 'नवभारत' वाचण्याची व त्यातील लेखांवर चर्चा करण्याची सवय लागून जाईल. या सर्वांना आपले दर्जेदार लेख 'नवभारत' कडे अवश्य पाठवावेत.

यासाठी 'नवभारत'चा प्रसार झाला पाहिजे. आमची वाचकांना अशी विनंती आहे की, त्यांनी 'नवभारत'ला वर्गणीदार मिळवून देण्याची मोहीम चालवावी. जो वाचक पाच वर्गणीदार मिळवून देईल त्याने सहाव्या व्यक्तीचे नाव व पत्ता कळवावा. त्या सहाव्या व्यक्तीला 'नवभारता' चे अंक वर्षभर आमच्याकडून विनाशुल्क पाठवले जातील. वर्गणीदार कोणत्याही महिन्यापासून होता येते.

वर्षाची वर्गणी रू. ३००/- असून वर्गणी, चेक/डी.डी./मनिऑर्डर यांच्याद्वारे 'नवभारत'च्या पत्त्यावर पाठवावी. चेक/डी.डी. 'नवभारत' मासिक, या नावाने ३१५, गंगापुरी, वाई ४१२८०३ या पत्त्यावर पाठवावे.

– संपादक मंडळ

लेखकांस आवाहन

नवभारत मासिकामध्ये दर्जेदार वैचारिक लेखनाचे आम्ही नेहमीच स्वागत करतो. पण नवभारतकडे आपले लेखन पाठविण्यापूर्वी काही काळजी घ्यावी अशी विनंती आहे.

१. आपले लेखन सुवाच्य अक्षरात कागदाच्या एकाच बाजूस असावे.

२. आपण लेखनासाठी जे संदर्भ वापरले असतील ते लेखाच्या शेवटी काही टीपा असल्यास त्यासह द्यावेत.

३. महत्त्वाचे म्हणजे आपण आपला लेख यापूर्वी कुठल्याही नियतकालिकात प्रसिद्धीसाठी पाठविलेला नाही याची स्पष्ट कल्पना नवभारतच्या संपादकांना द्यावी.

४. नवभारतमध्ये लेख छापण्यापूर्वी तो संपादक मंडळाच्या योग्य त्या सदस्याकडे वाचनासाठी व अभिप्रायासाठी पाठविला जातो त्यामुळे तो लेख कुठल्या महिन्यात नवभारतमध्ये येईल किंवा येणार नाही हे यथावकाश कळविले जाईल याची लेखकांनी कृपया नोंद घ्यावी.

आपल्या सहकार्याबद्दल संपादक मंडळ आपले आभारी आहे.

– संपादक मंडळ

हे मासिक प्रा. यशवंत कळमकर यांनी के'सागर ग्राफिक्स ॲण्ड प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका

रजिस्टर क्र. 11697/57

हे मासिक प्रा. यशवंत कळमकर यांनी सन प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई